

Bulletin d’études orientales

Tome LX | mai 2012 :
Année 2011

Le soufisme et les soufis selon Ibn Taymiyya[1]

Sufism and Sufis according to Ibn Taymiyya

التصوّف والمتصوّفون عند ابن تيميّة

Qais Assef

p. 91-121

Abstracts

Français English العربية

Héritée de l’orientalisme du XIXe siècle et accentuée par l’avènement du wahhabisme et du salafisme, la réputation anti-soufie d’Ibn Taymiyya n’a cessé de voiler la réalité de son œuvre à portée mystique. Celui que l’on présente comme l’ennemi juré du soufisme aurait pourtant appartenu à la confrérie soufie Qādiriyya. Les préjugés sur Ibn Taymiyya et son école hanbalite, d’une part, et les difficultés spécifiques à l’approche de la mystique musulmane, d’autre part, ont été des obstacles majeurs à une étude approfondie sur les relations du savant hanbalite au *taṣawwuf*. L’épître *al-Ṣūfiyya wa-l-fuqarāʾ*, qui fait l’objet du présent travail, révèle non seulement son approbation explicite du soufisme, mais encore une défense énergique de cette discipline contre ceux qui la condamneraient en tant que telle. En outre, une lecture attentive de cette épître, associée aux faits historiques et à d’autres écrits du *šayḫ al-islām*, laisse transparaître une doctrine mystique dans la lignée des grands maîtres soufis, tels Ǧunayd, Abū Bakr al-Kalābāḏī, Abū Ṭālib al-Makkī, ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī et autres.

Inherited from 19th century Orientalism and enhanced by the advent of Wahhabism and Salafism, Ibn Taymiyya’s anti-sufi reputation has continued to obscure the mystical aspect of his work. The Hanbali scholar, described as the sworn enemy of Sufism, however, would have belonged to the Qādiriyya Sufi order. Prejudices concerning Ibn Taymiyya and his Hanbali school, as well as specific difficulties in the approach towards Islamic mysticism, have been major obstacles to a comprehensive study on the relationship of Ibn Taymiyya to Sufism. The epistle *al-Ṣufiyya wa-l-fuqarā,* which is the subject of this work, reveals not only his explicit approval of Sufism, but also a vigorous defence of this discipline against those who would condemn it as such. In addition, a careful reading of this epistle, combined with historical facts and other writings of the Hanbali scholar, reveal a mystical doctrine in the tradition of great Sufi masters such as Ǧunayd, Abū Bakr al-Kalābāḏī, Abū Ṭālib al-Makkī, ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī and others.

جاءت سُمعة ابن تيمية المناهضة للتصوف من مستشرقي القرن التاسع عشر، وقد اشتدّت هذه السمعة منذ ظهور الوهابية والسلفية. إلا أنها كانت وما زالت تحجب الجانب الروحي لمؤلفاته. ولكن شيخ الإسلام الذي يُعَدُّ كأشد عدو للتصوف قد ينتسب إلى الطريقة الصوفية القادرية. شكّل الرأي المسبَق في ابن تيمية ومذهبه الحنبلي من جهة والصعوبات المنهجية الخاصة للدراسات عن التصوف الإسلامي من جهة أخرى العوائق الرئيسية لبحث معمّق في علاقاته بالتصوف. وتُظهر رسالته في «الصوفية والفقراء»، موضوع هذه الدراسة، أن ابن تيمية لا يقبل التصوف قبولاً فقط، بل يدافع عنه أيضاً دفاعاً ضدّ الذين قد يذمونه بحدّ ذاته. إضافة إلى ذلك، تُظهر قراءة معمّقة لهذه الرسالة، مرتبطة بالوضع التاريخي وكتابات أخرى لشيخ الإسلام، عقيدة صوفية تسير على خطى أكبر شيوخ الصوفية مثل الجنيد وأبي بكر الكلاباذي وأبي طالب المكي وعبد الرحمن السلمي وغيرهم.

Index terms

Keywords : Ibn Taymiyya, islam, mystique musulmane, soufisme, sunnisme, wahabisme
Index by keyword : Ibn Taymiyya, islam, islamic mysticism, sufism, sunnism, wahabism

Full text

1 Héritée de l’orientalisme du xixe siècle (Makdisi 1983, p. 43-49), et accentuée par l’avènement du wahhabisme et du salafisme, la réputation anti-soufie d’Ibn Taymiyya n’a cessé de voiler la réalité de son œuvre à portée mystique[2]. Ce n’est que tardivement que l’on a vu l’audace de certains chercheurs percer, ici et là, l’épais brouillard couvrant l’immense héritage du *šayḫ al-islām*. Force est de constater que l’entreprise n’en est qu’à ses balbutiements. Cependant, ces travaux pionniers ont permis de révéler les affinités d’Ibn Taymiyya et de son école hanbalite avec la mystique musulmane[3]. Une chose est certaine, il n’existe aucun écrit du savant hanbalite condamnant le soufisme en tant que tel[4]. Faire du *šayḫ al-islām* un opposant à la mystique, reviendrait à négliger son acuité d’analyse et sa modération en termes de jugement. Selon Ibn Taymiyya, il ne faut rien rejeter en bloc, et « la seule chose qu’il soit correct de faire, c’est [cependant] de juger véridique le vrai et de traiter le mensonge de vain[5] ». L’idée d’une antinomie entre un sunnisme « orthodoxe », incarné par le savant hanbalite, et la mystique résulte en réalité d’une lecture partielle et hors contexte de son œuvre. En effet, les écrits d’Ibn Taymiyya, saisis dans leur contexte historique, témoignent non seulement d’une doctrine favorable à la mystique, mais s’en trouvent fortement influencés. Ce qui n’est pas sans surprendre Chodkiewicz (1984a, p. 192-193) qui, à propos de la position du docteur hanbalite sur l’extinction mystique *(fanāʾ)*, affirmait : « un tel langage paraît surprenant et presque incongru sous la plume d’un auteur peu porté aux professions de foi soufies ».

Précisions méthodologiques

2 L’étude de la perspective taymiyyenne du soufisme nécessite des précautions d’ordre méthodologique. Rappelons que « soufisme » est un terme synthétique qui, dans sa réalité vécue, comprend une riche palette de types spirituels donnant lieu à diverses doctrines et pratiques[6]. En outre, celles-ci ont évolué au fil du temps, mais peuvent tout aussi bien se distinguer d’une région à l’autre à une même époque (Chabbi 1977, p. 5-8).

3 D’autre part, l’idée, encore persistante, d’une opposition intrinsèque entre « orthodoxie » sunnite et mystique contribue à une approche incertaine du soufisme. En effet, « l’orthodoxie », pas plus que le soufisme, ne désigne une doctrine fixe dans le temps et dans l’espace. McGregor (2009, p. 69-74) souligne que le terme « orthodoxie », emprunté à la chrétienté, est inadapté pour rendre pleinement le caractère pluraliste et complexe de la vie religieuse dans les sociétés musulmanes. Les appréciations paradoxales émises par les docteurs de la Loi à propos des soufis illustrent parfaitement cette « orthodoxie » à géométrie variable. À titre d’exemple, Ibn Taymiyya a commenté plusieurs écrits mystiques, dont ceux du soufi hanbalite ʿAbd al-Qādir al-Gˇīlānī (m. 1166)[7] ; l’un des maîtres de ce dernier, Ḥammād al-Dabbās (m. 1130), bénéficiait d’une grande estime auprès du *šayḫ al-islām*[8]. Cette attitude contraste avec celle du hanbalite Ibn ʿAqīl (m. 1119) qui, deux siècles plus tôt à Bagdad, avait sévèrement critiqué Dabbās, lui reprochant de pratiquer un soufisme suspect[9].

4 Bien qu’en voie d’abandon, « l’abstraction outrancière et les procédés généralisateurs et comparatistes abusifs » (Chabbi 1977, p. 7) ont néanmoins constitué un obstacle majeur à des études plus approfondies sur le rapport entre hanbalisme et soufisme et plus particulièrement sur l’œuvre mystique d’Ibn Taymiyya.

5 Ses écrits, souvent de circonstance (Chodkiewicz 1984b, p. 99), nécessitent que l’on en précise le contexte, et donc la portée. D’une manière générale, l’œuvre d’Ibn Taymiyya ne peut être comprise sans une connaissance du contexte politique, social et religieux dans lequel il évoluait. Son « action est si étroitement liée à l’histoire des premiers Mamlouks qu’on ne peut pleinement comprendre l’une sans l’autre » (Laoust 1960, p. 2).

6 D'ailleurs, Ibn Taymiyya est-il l'ennemi du soufisme, des soufismes ou bien d'une certaine forme de soufisme ? Nous constatons que le pluriel n'a été que rarement employé dans ce genre de questionnement. Henri Laoust (1939, p. 89-93) fut parmi les premiers à souligner les affinités du *šayḫ al-islām* avec le soufisme, nuançant de ce fait la réputation anti-soufie dans laquelle était cloisonné le savant hanbalite. Des études postérieures sont venues confirmer ces affinités (Makdisi 1983, p. 54), allant même jusqu'à suggérer son appartenance à la confrérie soufie Qādiriyya (Makdisi 1973). La relative abondance « d'arguments » en faveur d'une adhésion d'Ibn Taymiyya au « soufisme » ne saurait être décisive, sans un examen attentif des interactions entre le supposé adepte et les multiples dimensions de la mystique musulmane. En effet, l'emploi du terme « soufisme » limite notre compréhension de la mystique à certains de ses aspects.

7 D'une manière générale, la mystique pose un problème d'approche méthodologique, car il ne s'agit pas seulement de s'en tenir à une analyse phénoménologique de l'expérience religieuse. « L'objet étudié est alors un mystère personnel, de soi ineffable au surplus, celui des rapports les plus profonds qui puissent être sur terre entre l'âme et Dieu » (Gardet et Anawati 1976, p. 14). Anawati et Gardet (1976, p. 15) insistent sur la nécessité de « distinguer entre l'expérience mystique elle-même et son expression conceptuelle ou verbale ». En effet, le chercheur, ne disposant que d'écrits, peut se trouver devant une expérience mystique profonde mal conceptualisée ou bien inversement, devant une doctrine mystique harmonieuse sans aucune réalité vécue. Anawati et Gardet (1976, p. 15) ajoutent que « l'expérience mystique étant quelque chose d'essentiellement personnel, ne peut être interprétée qu'à la lumière de la vie même du mystique, au-delà de son expression verbale ».

8 Cette précaution d'ordre méthodologique est rappelée par Garcin (2006, p. 11) qui met en garde l'historien « généraliste » contre les erreurs d'appréciation dans l'approche du soufisme. Quant à l'interrogation de l'historien concernant la « légitimité d'une enquête simplement historienne » sur le soufisme, – « surtout si elle est le fait d'un historien qui n'est pas lui-même musulman » (Garcin 2006, p. 12-14) – le spécialiste du soufisme, Gril (2006, p. 72), répond qu'il n'est pas nécessaire d'être « soufi, ni même musulman, pour pénétrer cet univers. […], il suffit d'en connaître les codes ».

9 Bien que formulée, la question de l'adhésion d'Ibn Taymiyya au soufisme reste somme toute secondaire aux yeux de l'islamologue. D'ailleurs, toute affirmation sur le sujet nécessiterait que l'on établisse les critères objectifs permettant d'identifier un adepte du « soufisme », dans le Damas mamelouk des xiiie et xive siècles[10]. La tâche est d'autant plus difficile que le *taṣawwuf* revêt de multiples formes, notamment à cette époque[11]. Plutôt que l'adhésion en elle-même, le chercheur sur la mystique s'intéressera à l'origine et au degré de cette affiliation[12]. Est-elle uniquement d'ordre social (« confrérique »)[13] ? S'agit-il d'une pratique régulière de certains rites, de simples affinités avec les doctrines et l'éthique du soufisme[14], ou bien d'une adhésion totale, vécue dans sa forme extérieure comme dans ses réalités métaphysiques *(ḥaqā'iq)* ?

10 Ces remarques et interrogations suggèrent une redécouverte de l'œuvre d'Ibn Taymiyya et de son milieu selon une approche micro-historique[15], accompagnée d'une démarche attentive aux multiples dimensions et expressions de la mystique musulmane. En effet, il ne s'agit plus d'étudier les autorités religieuses sous l'angle exclusivement islamologique, mais de privilégier « une approche attentive aux individus et à leurs paroles, saisis dans leurs relations à d'autres individus, […]. L'historien se doit de suivre le destin d'un homme – ou d'un groupe d'hommes – et avec lui la multiplicité des espaces et des temps, l'écheveau des relations dans lesquelles il s'inscrit » (Aigle 2010, p. 16).

L'épître des soufis et le contexte historique

11 À défaut de pouvoir nous prononcer, dans l'immédiat, sur une éventuelle « affiliation » du *šayḫ al-islām* au « soufisme », nous proposons d'examiner son opinion vis-à-vis du *taṣawwuf* et de ses adeptes, opinion qu'il expose dans l'épître *al-Ṣūfiyya wa-l-fuqarā'*[16], dont nous proposons ci-après une traduction. *L'épître des soufis* débute par un court exposé sur l'origine du soufisme, à la suite de quoi Ibn Taymiyya aborde le sujet principal de son épître, les états spirituels *(aḥwāl* sing. *ḥāl)*. Après avoir passé les états spirituels des soufis au crible du Coran, de la *Sunna* et du consensus des *Salaf*, le savant hanbalite répond aux questions initiales sur les différentes catégories de soufis. Relativisant l'importance des désignations et des catégories qu'il a énumérées précédemment, Ibn Taymiyya conclut en invoquant la hiérarchie des croyants et leurs qualités intrinsèques selon la Révélation.

12 Le style simple et didactique de *L'épître des soufis* nous indique qu'elle est destinée à un large public. Les questions, formulées au début de l'épître, semblent confirmer cette hypothèse. En effet, il s'agit de discerner, parmi les différentes sortes de soufis, les caractéristiques de chaque fraction et d'en déterminer la légalité. Toutefois, le caractère « généraliste » de l'épître n'empêche pas Ibn Taymiyya de faire référence, fût-ce furtivement, aux débats doctrinaux autour du soufisme, notamment sur les conditions de la « sainteté » *(walāya)*, qu'il évoque en fin d'exposé. Quant au lecteur « spécialiste », il est avisé que « cette réponse contient des propos nécessitant de longues explications, qui ne peuvent se faire ici[17] ».

13 Bien que le cadre historique semble être celui des premiers renonçants *(zuhhād* sing. *zāhid)* de Bassora, une lecture attentive confrontée aux données historiques nous permet d'entrevoir un texte d'une brûlante actualité[18]. Ce que Homerin, dans sa traduction (1985, p. 220), signalait comme de simples digressions, sont en réalité des références implicites à ses contemporains.

14 Le passage concernant les moyens illicites d'aboutir à l'ivresse spirituelle vise très probablement ses contemporains[19]. Il y dénonce la consommation de vin, de haschich mais également l'amour et la passion des formes, ainsi que le *samāʿ*. Nous savons par ailleurs le penchant des Ḥaydariyya[20] de Damas pour le haschich[21]. De même, il est attesté que la pratique du *samāʿ*, à son époque, était dans certains cas accompagnée de danse et de vin[22]. Quant à l'amour et la passion des formes, il semble qu'Ibn Taymiyya se réfère à ceux de ses contemporains qui s'adonnaient à la contemplation de jeunes garçons imberbes[23].

15 Ailleurs, le savant hanbalite fait allusion à « la fameuse divergence à propos de celui qui prononce la répudiation *(ṭalāq)* en état d'ébriété[24] ». Il semble que dans ce passage il apporte furtivement un argument pour soutenir sa position, qui consiste à refuser le regroupement des trois formulations de divorce en une seule. Pour rappel, cette position lui valut, en 1318, l'interdiction du sultan d'émettre des *fatwā-s* sur le sujet et, en septembre 1320, il fut condamné à l'emprisonnement pour avoir enfreint l'interdiction sultanienne.

16 C'est encore à ses contemporains qu'Ibn Taymiyya adresse ses griefs lorsqu'il fait allusion aux dérives du soufisme « étatique » *(ṣūfiyyat al-arzāq)*, institutionnalisé et financé par les grands de ce monde. À ce sujet, L. Pouzet mentionne la confrérie Qalandariyya qui reçut, de Kitbuġā, dix mille pièces d'argent en 1296[25].

17 Bien que ces allusions restent périphériques, l'épître illustre parfaitement l'étroite corrélation entre l'œuvre et l'environnement immédiat du savant hanbalite.

Types spirituels et degrés de réalisation

18 À l'instar du *Kitāb al-taʿarruf* de Kalābāḏī (m. 998)[26], *L'épître des soufis* débute par l'analyse lexicale du terme *« ṣūfī »*. Ibn Taymiyya analyse, à travers le prisme de la linguistique et de la logique, quelques-unes des « filiations » proposées par les manuels de soufisme. Il en déduit que l'adjectif de relation *« ṣūfī »* ne peut faire référence qu'à l'habit de laine *(ṣūf)*[27]. La suite de l'épître nous induit à penser que cette précision est loin d'être anodine. En effet, les autres origines possibles du terme *« ṣūfī »*, que le savant hanbalite a éliminées, sont des termes élogieux[28] tels *« ahl al-ṣuffa*[29] *»* (les Gens du banc), « le rang *(ṣaff)* avancé se tenant devant Dieu » et « l'élite *(ṣafwa)* de la création de Dieu ». Ibn Taymiyya tente, tout au long de son exposé, de fustiger les soufis authentiques des pseudo soufis[30], qui se complaisent dans le fait d'en porter le titre[31]. C'est dans ce même esprit qu'Ibn Taymiyya évoque l'apparition tardive du terme *« ṣūfī »*, qui selon lui daterait de l'époque de Ḥasan al-Baṣrī (m. 728).

19 Conscient des « réalités métaphysiques » *(ḥaqā'iq)* sous-jacentes au terme *« taṣawwuf »*, Ibn Taymiyya relativise ses manifestations extérieures et aborde l'essence même du cheminement soufi : les états spirituels, que Kalābāḏī nomme par ailleurs « les sciences des soufis[32] ».

20 L'apparition tardive du terme et du « phénomène » soufi à Bassora ne fait pas pour autant du *taṣawwuf* une innovation *(bidʿa)* aux yeux d'Ibn Taymiyya. Bien au contraire, les états spirituels du soufi et la science qui en découle remontent, selon lui, au Prophète et à ses compagnons. En outre, « les états spirituels *(aḥwāl)* atteints par les Compagnons sont ceux mentionnés dans le Coran[33] ».

21 Pour les *ahl al-sunna wa-l-gˇamāʿa*, de qui le savant hanbalite se réclame, le Coran, la *Sunna* et le consensus de la communauté musulmane *(igˇmaʿ)*, forment les trois fondements de la religion[34]. Et c'est selon ces trois principes que l'on doit juger « les paroles et les actes des hommes dans leur réalité intérieure *(bāṭin)* et leurs manifestations extérieures *(ẓāhir)*[35] ». Sans rejeter le consensus de ses contemporains, qui reste selon lui discutable, Ibn Taymiyya affirme que « le seul consensus qui soit bien établi est celui des vertueux Ancêtres *(al-salaf al-ṣāliḥ)* car, après eux, les divergences se sont accrues et la communauté *(umma)* s'est divisée[36] ».

22 De là procèdent ses nombreuses références aux trois premières générations *(al-qurūn al-ṯalāṯa)*[37], qui représentent, à ses yeux, « l'âge d'or » de l'islam *(al-qurūn al-ṯalāṯa al-mufaḍḍala)*. C'est même « un principe fondamental dans le concept historique d'Ibn Taymiyya (Olesen 1991, p. 55) ». La meilleure des époques est, selon un hadith, celle à laquelle le Prophète fut envoyé[38]. De ce fait, plus on s'éloigne de l'époque de la Révélation, plus la religion est en proie aux innovations et, par conséquent, aux divisions[39]. Le soufisme n'échappe guère à cet effet de corrosion, dû à l'éloignement dans le temps de l'époque prophétique. Et ce n'est qu'en luttant activement contre les innovations, contraires aux fondements de la religion, que l'on peut en limiter l'effet dissolvant sur l'héritage du Prophète[40].

23 La référence aux trois premières générations *(al-qurūn al-ṯalāṯa)* permet à Ibn Taymiyya, non pas de condamner, mais bien au contraire, d'excuser certains excès des générations postérieures, privées de la « lumière » immédiate du Prophète, des Compagnons ou des Suivants. Ainsi, Ibn Taymiyya ne désapprouve pas ceux qui, à Bassora, s'adonnaient à « une certaine exagération, dans le renoncement *(zuhd)*, la dévotion *(ʿibāda)*, la crainte de Dieu *(ḫawf)*, etc.[41] ». Loin de l'image de rigoriste qu'on lui prête, la position du *šayḫ al-islām* est faite de nuances, et même d'indulgence envers l'ivresse spirituelle et les extatiques. Il va même jusqu'à excuser les paroles insensées proférées par ces derniers alors qu'ils

sont en état d'ivresse spirituelle[42]. Par ailleurs, il fait preuve de la même mansuétude envers les « locutions théopathiques » *(šataḥāt)* de Bisṭāmī (m. 877)[43], de Nūrī (m. 907) ou de Šiblī (m. 945) :

> « Ainsi, il se produisit chez [certains] maîtres soufis, une extinction mystique (fanā') et une ivresse spirituelle (sukr) entraînant l'altération de leur discernement au point que certains ont tenu, en cet état, des propos qu'ils considérèrent comme erronés, une fois revenus à eux-mêmes. De tels faits sont rapportés à propos d'Abū Yazīd [al-Bisṭāmī] par exemple, d'Abū al-Ḥasan al-Nūrī, d'Abū Bakr al-Šiblī et de leurs semblables[44]. »

24 Fidèle à sa méthodologie[45], l'indulgence d'Ibn Taymiyya ne concerne cependant que les causes licites de l'ivresse spirituelle, c'est-à-dire le *samāʿ* du Coran[46], la mention des noms de Dieu *(ḏikr),* ou toute cause involontaire, telle l'audition fortuite *(samāʿ lam yaqṣidhu)*[47]. C'est ainsi qu'il condamne, avec une grande fermeté, l'état d'ivresse spirituelle obtenue par des moyens jugés illicites : « la consommation d'enivrants, telles les boissons alcoolisées et le haschich[48] […], l'amour et la passion des formes, […] l'audition *(samāʿ)*[49] des "voix ravissantes" *(al-aṣwāt al-muṭriba)*[50] ».

25 Toutefois, Ibn Taymiyya signale que le Prophète et les Compagnons ne perdirent point le discernement lors des inspirations subites *(wārid)* et que leur état est en tout point préférable. Il se réfère ainsi à l'expérience de l'ascension céleste *(miʿrāǧ)* du Prophète, dont l'état resta inchangé, comme s'il n'avait jamais quitté sa demeure[51]. Et dans la lignée du Prophète et des Compagnons, le savant hanbalite inclut certains maîtres du soufisme, qui surent rester stables :

> « De par l'entendement et le discernement qui les accompagnaient lors de leurs états spirituels, ne sont tombés, dans de telles extinctions mystiques, ivresses spirituelles, etc., ni Abū Sulaymān al-Dārānī, ni Maʿrūf al-Karḫī, ni Fuḍayl b. ʿIyād [et encore moins] Ǧunayd et ses semblables[52]. »

26 Mais l'extatique, perdant tout discernement, est d'autant plus excusable qu'un tel état est mentionné dans le Coran à propos du prophète Moïse, qui « tomba foudroyé lorsque Dieu se présenta au Mont[53] ». Considérant l'état spirituel de Moïse comme vénérable, élevé et méritoire, Ibn Taymiyya note cependant que l'état spirituel de Muḥammad, de par sa stabilité, est plus complet, plus élevé et préférable.

27 Cette opinion se retrouve également chez Kalābāḏī, qui affirme que « celui dont l'extase est forte reste maître de soi et calme[54] ». S'appuyant sur les propos de Ǧunayd, l'auteur du *Taʿarruf* précise que l'extase n'est pas un but en soi ; l'extase est transitoire alors que « la connaissance *(maʿrifa),* elle, est stable et ne passe pas[55] ». De même, Kalābāḏī considère que l'état d'emprise *(ġalaba)* conduisant à la perte de discernement reste admissible, même si un état stable lui est préférable[56].

28 Selon Ibn Taymiyya, l'application personnelle *(iǧtihād)* des soufis et les divergences qui en découlent *(tanāzuʿ fī-hi)* ont conduit certains imams à jeter l'anathème sur le soufisme en tant que tel. Cependant, le *šayḫ al-islām* rejette explicitement une telle condamnation du soufisme, de même qu'il désavoue toute exagération dans l'éloge des soufis[57]. Dans un autre passage des *Maǧmūʿ al-fatāwā*, il affirme à propos de la voie soufie :

> « [Pourtant] ce qui est correct, c'est seulement d'entériner ce qui, en cette [voie] et en d'autres, est en accord avec le Livre et la Sunna, et de dénoncer ce qui, en elle et en d'autres, est en opposition avec le Livre et la Sunna[58]. »

29 Se référant aux fondements de l'islam, son réformisme religieux s'applique ainsi à épurer la mystique musulmane des innovations *(bidʿa)* et des imposteurs[59], « à l'exemple de Ḥallāǧ, que les maîtres [du soufisme], tel Ǧunayd, le "Prince de l'Ordre", ont désavoué et exclu de la voie[60]. »

Soufis et hiérarchie spirituelle

30 Après l'exposé sur les conditions de licéité de l'extase, le *šayḫ al-islām* positionne le soufi dans la hiérarchie spirituelle, telle qu'elle est définie par le Coran : *« Ceux que Dieu a comblés de bienfaits ; avec les prophètes, les véridiques* (ṣiddīqīn)*, les témoins* (šuhadā') *et les vertueux* (ṣāliḥīn)*: voilà une belle assemblée !*[61] *»*. Ainsi, Ibn Taymiyya affirme que les « plus méritants *(afḍal)* des hommes, après les prophètes, sont les véridiques *(ṣiddīqūn)*[62]. »

31 De même que pour les états spirituels, le *šayḫ al-islām* s'applique à faire la part des choses quant à ceux qui estiment qu'après les prophètes, les hommes les plus méritants sont les soufis, du fait qu'ils ont atteint le degré de *ṣiddīq*. Sans contredire l'assertion faisant des soufis les plus méritants des hommes, le savant hanbalite précise que « le soufi n'est qu'un véridique *(ṣiddīq)* parmi d'autres classes *(nawʿ)* de véridiques » et que le degré de *ṣiddīq* n'est pas l'exclusivité des soufis.

32 En présentant le cadre légal des états spirituels et le statut du soufi authentique *(ṣiddīq)*, Ibn Taymiyya atteste de ce que fut le soufisme « originel[63] ». Le savant hanbalite distingue trois catégories parmi ceux qui se réclament du soufisme. Il y a tout d'abord les soufis des « réalités métaphysiques » *(ṣūfiyyat al-ḥaqā'iq),* ceux-là mêmes qui ont atteint le degré de *ṣiddīq*. Ils sont, selon lui, rares et ne fréquentent pas nécessairement les *ḫānqāh*. Puis viennent les soufis financés *(ṣūfiyyat al-arzāq),* du fait qu'ils bénéficient des fruits des fondations pieuses *(wuqūf* ou *awqāf,* sing. *waqf).* Ces derniers doivent se conformer à trois conditions : le respect de la Loi divine, le respect des règles de la Voie, et le détachement par rapport aux biens de ce monde[64]. Arrivent en dernier lieu, les soufis des « apparences » *(ṣūfiyyat al-rasm),* qui n'ont de soufi que le titre.

33 Cette hiérarchie spécifique aux soufis est relativisée par celle de la Révélation[65], qui s'applique à l'ensemble du genre humain. Ainsi, les « Amis de Dieu » *(awliyā'* sing. *walī)* ne sont pas exclusivement des soufis, de même que tous les soufis ne peuvent prétendre au statut de *walī*[66]. Les « Amis de Dieu », selon la Révélation, se distinguent par leurs actes et se répartissent ainsi en deux catégories : les modérés *(muqtaṣidūn)*[67]*,* qu'il dénomme également les compagnons de la droite *(aṣḥāb al-yamīn)*[68]. Ce sont ceux qui se rapprochent de Dieu par les actes obligatoires *(farā'iḍ).* Tandis que les rapprochés de Dieu *(muqarrabūn)*[69]*,* encore appelés les « devanciers » *(sābiqūn)*[70]*,* sont ceux qui se rapprochent de Dieu par les actes obligatoires suivis des actes surérogatoires *(nawāfil).* Et ce sont ceux-là qui ne cessent de se rapprocher de lui, jusqu'à ce qu'Il les aime, ainsi qu'il est dit dans le *Ḥadīṯ al-nawāfil*.

34 L'exégèse d'Ibn Taymiyya semble originale dans la mesure où aucun auteur antérieur n'a, à notre connaissance, associé les catégories coraniques des *aṣḥāb al-yamīn* et des *muqarrabūn* avec les actes obligatoires et les actes surérogatoires dont il est question dans ce hadith *qudsī*.

35 D'une manière générale, les exégètes antérieurs à Ibn Taymiyya considèrent le degré des *muqarrabūn* (Coran 56 : 11) comme le plus élevé auprès de Dieu, le jour de la résurrection, sans pour autant préciser la manière d'atteindre cette proximité[71]. Dans le *Ǧāmiʿ al-bayān* de Ṭabarī (m. 923) – que par ailleurs Ibn Taymiyya considère comme la plus exacte des exégèses[72] – *muqarrabūn* désigne ceux que Dieu rapprochera de Lui le jour de la résurrection *(qiyāma)* et qu'Il fera entrer au paradis *(ǧanna)*[73].

36 À travers son exégèse, Ibn Taymiyya souligne le double processus qui permet d'atteindre le degré de la proximité divine *(qurb)*[74]. Il y a, d'une part, la tentative de rapprochement *(taqarraba)* du serviteur par ses actes et, d'autre part, l'action de grâce du Seigneur, qui fait entrer Son serviteur parmi Ses rapprochés *(muqarrabūn)*[75]. Pour le savant hanbalite, il s'agit d'une faveur, qui n'est accordée qu'aux croyants, qui craignent Dieu *(muttaqūn),* qui respectent les obligations religieuses *(farā'iḍ)* et qui n'agissent que dans le but de se rapprocher de leur Seigneur[76].

37 Si l'association du *Ḥadīṯ al-nawāfil* aux versets de la sourate *al-Wāqiʿa* (Coran 56 : 7-11) semble propre à Ibn Taymiyya, en revanche, l'idée des actes de rapprochement et de la faveur divine existait déjà chez les auteurs classiques du soufisme[77]. Nous retrouvons ce thème dans les propos de Nūrī (m. 907), cités et commentés par Kalābāḏī (m. 995) :

> « Ta proximité ne saurait être le fait de mes attributs ; mais au contraire, s'approcher de Toi ne peut se faire que par Toi et ne provenir que de Toi. […] des hommes se sont rapprochés[78] de Toi par leurs œuvres et leurs actes d'obéissance, et Tu ne les as traités avec bienveillance que par pure faveur de Ta part […][79]. »

38 Le savant hanbalite identifie ainsi les soufis des « réalités métaphysiques » aux rapprochés *(muqarrabūn)*, qu'il assimile par ailleurs à l'élite *(ḫāṣṣ)*, alors que les modérés *(muqtaṣidūn),* identifiés aux compagnons de la droite, représentent le commun des croyants *(ʿāmm)*[80].

39 Si, dans leur grande majorité, les commentaires, traditionnels et mystiques, ne s'attardent pas sur le rapport entre la proximité divine et les actions de l'homme, une seule exégèse, à notre connaissance, semble s'en approcher. Il s'agit des *Ḥaqā'iq al-tafsīr*[81] de ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 1021), où les *muqarrabūn* (Coran 56 : 11) désignent « ceux qui rendent le culte le plus sincère à Dieu et qui Lui obéissent par désir et par amour »[82]. Dans le supplément à son exégèse *(Ziyādāt ḥaqā'iq al-tafsīr*[83]*),* Sulamī étoffe le commentaire du verset en question :

> « […] donc celui qui recherche la proximité (taqarraba) de Dieu dans ce monde, doit le rechercher avec un cœur pur (bi-qalb ṭāhir) et agir avec droiture (bi-ʿamali ḫāliṣ). À propos des sābiqūn muqarrabūn, certains ont dit que s'ils parlent c'est de Lui (fī-hi) qu'il parlent, s'ils agissent c'est pour Lui (la-hu), s'ils demandent c'est à Lui (min-hu) que s'adressent leurs demandes, s'ils entendent c'est de Lui (min-hu) qu'ils entendent ; ceux-là sont l'élite de Dieu (ḫāṣṣat Allāh) et du nombre de Ses intimes (ahl al-wilāyati-hi). Ibrāhīm al-Ḫawwāṣ[84] a dit : ce sont ceux qui se hâtent vers Lui (bādirū ilay-hi) et s'empressent d'agir avec zèle dans ce qu'ils visent. Ils attestent de Son unicité (waḥḥada-hu) dans leurs cœurs (ḍamā'ir). Ils se hâtent vers le Possesseur (al-Malik), le Suffisant par Soi (al-Ġanī)[85], et ils se sont affranchis de l'asservissement et des causalités de ce monde (wa aʿtaqū anfusa-hum min raqq al-ḫalq wa asbāb al-duniyā)[86]. »

40 L'opinion générale d'Ibn Taymiyya sur le *Ḥaqā'iq al-tafsīr* est mitigée, estimant que si le signifié *(madlūl)* reste valide, en revanche, l'argument *(dalīl)* est erroné[87]. Par ailleurs, il souligne qu'une partie des *Ḥaqā'iq* se base sur des chaînes de transmission faibles, notamment celles remontant à Ǧaʿfar al-Ṣādiq (m. 765)[88]. Ibn Taymiyya n'admet pas l'authenticité des propos attribués à l'imam chiite, et pense qu'il s'agit des dires de Sulamī lui-même. Une autre critique vise les erreurs concernant les transmetteurs, tout en admettant que les propos transmis sont corrects. Pour le reste, les interprétations restent valables tant qu'elles ne contredisent pas le Coran ou la *Sunna*[89].

41 Il semblerait par conséquent que la conception de la proximité divine d'Ibn Taymiyya, ainsi que sa hiérarchie spirituelle, soient inspirées de l'œuvre de Sulamī. Ainsi, le « signifié » *(madlūl)* tiré des *Ḥaqā'iq,* est transposé dans le cadre de sa doctrine des trois fondements de l'islam, moyennant un *dalīl* irréfutable : le hadith *qudsī* des actes surérogatoires *(nawāfil)*.

Conclusion

42 Au vu des écrits du *šayḫ al-islām,* il nous semble désormais malaisé de voir en lui l'ennemi acharné du soufisme. Ses griefs ne visent en réalité que certaines formes de la mystique, jugées déviantes[90]. Ses réactions, souvent virulentes, s'expliquent notamment par son interprétation du contexte sociopolitique. En effet, l'instabilité politique[91], la « crise morale et religieuse »[92], la passivité des oulémas[93], les périls extérieurs ainsi que le danger représenté par les minorités « rebelles »[94], menacent, selon lui, la religion de Dieu, enseignée et vécue par le prophète de l'islam.

43 La « translation temporelle » vers l'âge d'or de l'islam lui permet d'une part d'exposer ce que fut la mystique idéale, celle du Prophète, des Compagnons et des Suivants, et d'autre part de poser le cadre juridique incontestable de ses *fatwa*.

44 Les griefs du savant hanbalite envers certaines doctrines et pratiques du soufisme s'inscrivent dans le cadre d'un réformisme religieux visant à débarrasser la *šarīʿa* et le *taṣawwuf,* corps et cœur de l'islam, de ses innovations et de ses « exagérateurs ». L'acharnement dont il fit preuve dans la réhabilitation de la pensée mystique fut sans doute à la hauteur de la mission qu'il estimait être sienne :

> « Dieu fera [cependant], immanquablement, surgir dans cette [religion], successivement aux Messagers, des gens par qui [Son] argument (ḥuǧǧa) sera notifié et qui débarrasseront des falsifications des exagérateurs, des prétentions (intiḥāl) des substituteurs et des interprétations des ignorants[95]. »

45 Dans *L'épître des soufis*, le *šayḫ al-islām* s'efforce de montrer que le terme *taṣawwuf,* loin d'être une appellation sans réalité, désigne une science islamique à part entière, au même titre que le *fiqh*. Le soufisme implique, selon lui, « la gnose *(maʿārif)*, les états spirituels *(aḥwāl)*, les bonnes mœurs *(aḫlāq)*, les règles de bienséance *(ādāb)*, etc. »[96]. Le soufisme, ou la science des états spirituels[97], a pour finalité de conduire, progressivement, le « cheminant » au degré de la proximité divine *(qurb)*. ʿImād al-Dīn al-Wāsiṭī (m. 1311), le disciple qu'Ibn Taymiyya avait initié à la lecture du hadith, affirme en effet que la voie pour atteindre cette proximité divine n'est autre que l'imitation *(mutābaʿa)* du Prophète[98], dans ses œuvres extérieures comme dans ses états spirituels[99]. Voilà pour ce qui est de la quintessence du soufisme selon Ibn Taymiyya. Son aspect éthique ne diffère pas de celui des mystiques et des traditionalistes primitifs : « ordonner le bien et interdire le blâmable ».

46 Quant à sa méthode d'exégèse, il s'agit probablement d'un procédé de « mise en conformité » des grands thèmes du soufisme avec les trois sources fondamentales de « son sunnisme[100] ». Si cette hypothèse se voyait confirmée, l'œuvre du *šayḫ al-islām* serait alors à considérer selon une double perspective : la réhabilitation des sciences ésotériques, dans le dessein d'une revivification du sunnisme en mal de sens[101].

47 Un autre élément en faveur d'une telle hypothèse réside dans sa généralisation des thèmes du soufisme à l'ensemble des croyants. Il affirme que la doctrine des stations et des états spirituels (*al-maqamāt wa-l-aḥwāl*), – qu'il nomme également les actes du coeur (*aʿmāl al-qulūb*) – fait partie des fondements de la foi et des bases de la religion (*min uṣūl al-īmān wa qawāʿid al-dīn*). Par conséquent, cette doctrine s'applique obligatoirement à l'ensemble des hommes (*fa aqūlu : hāḏihi al-aʿmāl ǧamīʿu-hā wāǧiba ʿalā ǧamīʿ al-ḫalq*). Il ajoute que les actes extérieurs (*ẓāhir*) de la dévotion n'ont aucune utilité sans les actes intérieurs (*bāṭin*), car les aspects ésotériques des sciences et des actes (*al-umūr al-bāṭina min al-ʿulūm wa-l-aʿmāl*) représentent le véritable fondement de la religion.

48 Bien que destinée à un large public, *L'épître des soufis* dévoile les grandes lignes de la doctrine mystique du *šayḫ al-islām.* Sainteté et prophétie, *šarīʿa* et *ṭarīqa*, cheminement initiatique et grâce divine, l'élite et le commun, etc., autant de thèmes qu'Ibn Taymiyya détaille par ailleurs et qui mériteraient, selon nous, une investigation plus approfondie.

Bibliography

Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī, *Aḥmad ibn ʿAbd Allāh, 1988 : Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā',* Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya.

Aigle, Denise, 2007 : « The Mongols invasions of Bilād al-Shām by Ġāzān Ḫān and Ibn Taymiyya's three "anti-mongol" fatwas », *Mamluk Studies Review* 11/2, p. 89-120.

Aigle, Denise, 2011 : « Essai sur les autorités religieuses dans l'islam médiéval oriental », dans D. Aigle (dir.), *Les autorités religieuse entre charisme et hiérarchie. Approches comparatives*, Turnhout, Brepols, p. 17-40.

Amitai-Preiss, Reuven, 1995 : *Mongols and Mamluks*, Cambridge, Cambridge University Press.
DOI : 10.1017/CBO9780511563485

Anṣārī, ʿAbd Allāh ibn Muḥammad Abū Ismāʿīl, *Chemin de Dieu : trois traités spirituels,* Trad. par S. de Beaurecueil. Arles, Sindbad, 1997.

Böwering, Gerhard, 1996 : « The Major Sources of Sulamī's Minor Qur'ān Commentary », *Oriens* 35, p. 35-56.

Buḫārī (Al-), Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Ismāʿīl, al- Saḥīḥ, Beyrouth, Dār Ibn Kaṯīr, 1987.

Chabbi, Jacqueline, 1977 : « Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan : iiie/ixe siècle - ive/xe siècle », *Studia Islamica* 46, p. 5-72.
DOI : 10.2307/1595287

Chodkiewicz, Cyrille, 1984a : *Les premières polémiques autour d'Ibn ʿArabī : Ibn Taymiyya (661-728/1263-1328)*, thèse de 3e cycle, Paris, Université Paris IV.

Chodkiewicz, Michel, 1984b: « Le procès posthume d'Ibn ʿArabī », F. De Jong and B. Radtke (dir.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, p. 93-123.

Chodkiewicz, Michel, 1984c : *Le Sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris, Gallimard.

Corbin, Henry, 1986 : *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard.

Garcin, Jean-Claude, 1995 : « Le Proche-Orient à l'époque mamluke », dans J.-Cl. Garcin (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval* x^e-xve *siècles*, Paris, PUF, vol. 1, p. 343-369.

Garcin, Jean-Claude, 2006 : « Les soufis dans la ville mamelouke d'Égypte. Histoire du soufisme et histoire globale », dans R. McGregor et A. Sabra (dir.), *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Le Caire, IFAO, p. 11-39.

Gardet, Louis, et G.-C. Anawati, 1976 : *Mystique musulmane*, Paris, Vrin.

Geoffroy, Éric, 1995a : *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, Institut Français.

Geoffroy, Éric, 1995b : « Le traité de soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya : Aḥmad ʿImād al-dīn al-Wāsiṭī (m. 711/1311) », *Studia Islamica*, 82, p. 83-101.

Geoffroy, Éric, 1996 : « L'apparition des voies : les khirqa primitives (xiie siècle-xiiie siècle) », dans A. Popovic et G. Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah*, Paris, Seuil, p. 27-43.

Geoffroy, Éric, 2010 : « Le haschich dans les sociétés musulmanes du Proche-Orient médiéval, et en particulier chez les soufis : usages et contre-usages », dans N. Abi-Rached (dir.), *Normes et marginalités à l'épreuve*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, p. 69-74.

Gloton, Maurice, 2007 : *Les 99 Noms d'Allâh*, Beyrouth, Albouraq.

Graham, William A., 1977 : *Divine word and prophetic word in early Islam : a reconsideration of the sources, with special reference to the Divine Saying or Hadîth Qudsî*, The Hague, Walter de Gruyter & Co.

Gril, Denis, 1996a : « Doctrine et croyances », dans A. Popovic et G. Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah*, Paris, Seuil, p. 121-138.

Gril, Denis, 1996b : « La Voie », dans A. Popovic et G. Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah*, Paris, Seuil, p. 87-103.

Gril, Denis, 1996c : « Les débuts du soufisme », dans A. Popovic et G. Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah*, Paris, Seuil, p. 27-43.

Gril, Denis, 2006 : « Le soufisme en Égypte au début de l'époque mamelouke d'après le *Waḥīd fī sulūk ahl al-tawḥīd* de ʿAbd al-Ġaffār Ibn Nūḥ al-Qūṣī (m. 708/1308) », dans R. McGregor et A. Sabra (dir.), *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Le Caire, IFAO, p. 51-73.

Homerin, Th. Emil, 1985 : « Ibn Taimīya's al-ṣūfiyah wa-al-fuqarā' », *Arabica*, 32, p. 219-244.

Ibn al-Ǧawzī, ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAlī Abū al-Faraǧ, *Zād al-masīr fī ʿilm al-tafsīr*, Beyrouth, al-Maktaba al-islāmiyya, 1984, 9 vol.

Ibn al-Naǧǧār, *Ḏayl tārīḫ Baġdād*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyyah, 1985, 3 vol.

Ibn ʿAṭiyya : *al-Muḥarrar al-waǧīz fī tafsīr al-kitāb al-ʿazīz*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2001, 6 vol.

Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāw*, éd. ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim, Beyrouth, Mu'assasat al-risāla, 1978, 37 vol.

Ibn Taymiyya, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm Taqī al-Dīn : *al-Istiqāma*, Médine, Ǧāmiʿ al-imām Muḥammad b. Saʿūd, 1983, 2 vol.

Ibn Taymiyya, *La profession de foi d'Ibn Taymiyya : texte, traduction et commentaire de la Wāsiṭiyya*, Trad. H. Laoust, Paris, Geuthner, 1986.

Kalābādī (al-), Muḥammad ibn Isḥāq Abū Bakr, *Traité de soufisme : Les Maîtres et les Étapes, trad. R. Deladrière*, Paris, Actes Sud, 2005.

Karamustafa, Ahmet, 2007 : *Sufism. The formative period*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Laoust, Henri, 1939 : *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya, canoniste ḥanbalite né à Ḥarran en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*, Le Caire, IFAO.

Laoust, Henri, 1960 : « Le hanbalisme sous les Mamlouks bahrides », *Revue des Études Islamiques*, 28, p. 1-71.

Laoust, Henri, 1962 : « Le réformisme d'Ibn Taymiya », *Islamic Studies* 1/3, p. 27-47.

Makdisi, George, 1963 : *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au* xi*e siècle (*v*e siècle de l'hégire)*, Damas, Institut français.
DOI : 10.4000/books.ifpo.5971

Makdisi, George, 1973 : « Ibn Taimīya : a ṣūfī of the Qādiriya order », *American Journal of Arabic Studies* 1, p. 118-129.

Makdisi, George, 1974 : « The Hanbali School and Sufism ». *Hamadard Islamica* 11, p. 61-72.

Makdisi, George, 1983 : *L'islam hanbalisant*, Paris, Geuthner.

Makdisi, George, 1984 : « Soufisme et Hanbalisme dans l'œuvre de Massignon », dans *Centenaire de Louis Massignon,* Le Caire, Université du Caire, p. 79-85.

Makkī (al-), Abū Ṭālib, *Qūt al-qulūb fī muʿāmalat al-maḥbūb wa waṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām al-tawḥīd*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 2007, 2 vol.

Massignon, Louis, 1999 (rééd.) : *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf.

Māwardī (al-), ʿAlī ibn Muḥammad, *al-Nukat wa al-ʿuyūn*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, s.d., 6 vol.

McGregor, Richard, 2009 : « The Problem of Sufism », *Mamlūk Studies Review* 13/2, p. 69-83.

Melchert, Christopher, 1996 : « The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E. », *Studia Islamica* 83, p. 51-70.
DOI : 10.2307/1595736

Melchert, Christopher, 2006 : *Ahmad ibn Hanba*, Oxford, Oneworld.

Michel, Thomas, 1981 : « Ibn Taymiyya's sharḥ on the Futūh al-ghayb of ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī », *Hamdard Islamicus* 4/2, p. 3-12.

Michot, Jean, 1991 : *Musique et danse selon Ibn Taymiyya*, Paris, Vrin.

Michot, Yahya, 2001a : *Le haschich et l'extase*, Beyrouth, Albouraq.

Michot, Yahya, 2001b : « Un célibataire endurci et sa maman : Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et les femmes », *Acta Orientalia Belgica* 15, p. 165-190.

Michot, Yahya, 2003 : « Suivre Muhammad par amour de Dieu », dans Ibn Taymiyya, *Pages spirituelles I-XXI*, trad. Y. Michot, Oxford, le Chebec [est en ligne sur le site www.muslimphilosophy.com].

Michot, Yahya, 2004 : *Un dieu hésitant ?,* Beyrouth, Albouraq.

Michot, Yahya, 2007 : *Les saints du Mont Liban*, Beyrouth, Albouraq.

Mourad, Ali Suleiman, 2006 : *Early Islam between myth and history : Al-Ḥasan al-Baṣrī, d. 110H/728CE, and the formation of his legacy in classical Islamic scholarship*, Leiden, Brill.

Muslim, Abū al-Ḥusayn ibn al-Ḥaǧǧāǧ al-Qušayrī al-Naysābūrī, *al-Ṣaḥīḥ*, Beyrouth, Dār iḥyā' al-kutub al-ʿarabiyya, 1991, 5 vol.

Nwyia, Paul, 1991 (2e éd.) : *Exégèse coranique et langage mystique : nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*,Beyrouth, Dar el-Machreq.

Olesen, Niels Henrik, 1991 : *Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taymiyya*, Paris, Geuthner.

Peskes, Esther, 1999 : « The Wahhābiyya and Sufism in the Eighteenth Century », dans F. De Jong and B. Radtke (dir.), *Islamic Mysticism Contested : Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, p. 145-161.

Pouzet, Louis, 1983 : « Prises de position autour du "*samâʿ*" en Orient musulman au viie/xiiie siècle », *Studia Islamica* 57, p. 119-134.
DOI : 10.2307/1595485

Pouzet, Louis, 1991 (2e éd.) : *Damas au* vii*e/*xiii*e siècle : vie et structures religieuses d'une métropole islamique*, Beyrouth, Dar el-Machreq .

Qušayrī (al-), ʿAbd al-Karīm ibn Hawāzin Abū al-Qāsim al-Naysabūrī, *al-Risāla al-qušayriyya*, Le Caire, Dār al-Maʿārif, 1995, 2 vol.

Rāzī (al-), Muḥammad ibn 'Umar Faḫr al-Dīn, *Mafātīḥ al-ġayb (al-Tafsīr al-kabīr)*, Beyrouth, Dār al-fikr, 1981.

Ritter, Helmut, 1970 : « Ḥasan al-Baṣrī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., Leiden, Brill, vol. 3, p. 247-248.

Ḥaqā'iq al-tafsīr, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2001, 2 vol.

Sulamī (al-), ʿAbd al-Raḥmān, *Ziyādāt ḥaqā'iq al-tafsīr*, Beyrouth, Dār al-mašriq, 1995, 2 vol.

Ṭabarī (al-), Muḥammad ibn Ǧarīr ibn Yazīd, *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan ta'wīl āyi al-Qur'ān*, Le Caire, Hiǧr, 2001, 26 vol.

Ṯaʿlabī (al-), Abū Ishāq, *al-Kašf wa-l-bayān fi-tafsīr al-Qur'ān*, Beyrouth, Dār iḥyā' al-turāṯ al-ʿarabiyya, 2001, 10 vol.

Thibon, Jean-Jacques, 2009 : *L'œuvre d'Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, Damas, Presses de l'Ifpo.

Urvoy, Dominique, 2006 : *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil.
DOI : 10.14375/NP.9782020490412

Watt, W. Montgomery, 1960 : « Ahl al-ṣuffa », *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., Leiden, Brill, vol. 1, p. 266.

Annex

L'épître des soufis et des « pauvres en Dieu »[102]

[5] De par le nom de Dieu : Celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux.

Louange à Dieu seul. Prière et salut sur celui après qui il n'y a point de prophète. Le *šayḫ al-islām* – que Dieu sanctifie son âme – fut interrogé au sujet des soufis *(ṣūfiyya)*[103]. Ils sont [de plusieurs] sortes *(aqsām)*, et il en est de même pour les « pauvres en Dieu » *(fuqarā')*. Par conséquent, quelle est la particularité de chaque fraction *(qism)* ? Quelle obligation incombe à chacune d'elles et quelle voie doit-elle suivre de préférence *(yastaḥibbu)*[104] ?

Il répondit :

> Louange à Dieu. Quant au terme *ṣūfiyya,* il n'était pas répandu dans les trois premières générations [de l'islam] *(qurūn)*[105], mais cela s'est produit par la suite. Il a été rapporté que plus d'un imam et plus d'un maître *(šayḫ)* l'ont employé, tels l'imam Aḥmad Ibn Ḥanbal[106], [le *šayḫ*] Abū Sulaymān al-Dārānī[107] et bien d'autres. Il est rapporté que Sufyān al-Ṯawrī[108] fit usage de ce terme alors que d'autres mentionnent cela à propos de Ḥasan al-Baṣrī[109].

Il y eut divergence à propos de la signification [6] attribuée au terme *ṣūfī*[110]. Il s'agit en réalité d'un adjectif d'attribution, tels *qurašī*, *madanī*, etc.

On a avancé que le terme se rapportait aux « gens du banc » *(ahl al-ṣuffa)*. Ceci est erroné, car s'il en avait été ainsi, on aurait dit *ṣuffiyy*. De même qu'il est erroné d'attribuer l'origine du terme *ṣūfī* au « rang *(ṣaff)* avancé qui se tient devant Dieu » ou bien à « l'élite *(ṣafwa)* de la création de Dieu[111] ». S'il en avait été ainsi, on aurait dit *ṣaffiyy* ou bien *ṣafawiyy*. On a prétendu que le terme *ṣūfī* se rapportait à Ṣufa b. Bišr b. Addi b. Ṭābiḫa, une tribu arabe qui dans l'ancien temps habitait dans les environs de La Mecque et à laquelle on rattache *(yunsabu ilay-him)* des ascètes *(nussāk)*[112]. Si d'un point de vue lexical cela semble acceptable, en revanche l'argument est faible, car cette tribu n'était point célèbre et la plupart des ascètes ne la connaissaient pas. Et si les ascètes étaient rattachés à cette tribu, [ce rattachement] aurait été encore plus probant à l'époque des Compagnons, des Suivants et de leurs successeurs [immédiats]. De plus, la majorité de ceux qui se disaient soufis ne connaissaient pas cette tribu et n'auraient jamais admis la filiation à une tribu antéislamique, n'existant plus à l'époque dont il est question.

Il est dit – et cela est connu – que [le terme] *ṣūfī* se rapporte au port d'un [habit] de laine.

En fait, les soufis sont apparus pour la première fois à Bassora et les premiers à avoir bâti un « cloître » soufi *(duwayra)*[113] furent certains disciples *(aṣḥāb)* de ʿAbd al-Wāḥid b. Zayd[114] ; celui-ci faisait partie des disciples d'al-Ḥasan [al-Baṣrī].

Il y avait à Bassora une certaine exagération, dans le renoncement *(zuhd),* la dévotion *(ʿibāda),* la crainte de Dieu *(ḫawf),* ainsi que sur d'autres sujets [7] que l'on ne trouvait pas chez les habitants des autres métropoles *(amṣār)*. C'est pourquoi il était d'usage de dire : la jurisprudence selon [les gens de] Coufa et la dévotion selon [ceux de] de Bassora[115]. D'après sa chaîne de transmetteurs remontant à Muḥammad b. Sīrīn[116], Abū-l-Šayḫ al-Iṣbahānī[117] a rapporté que ce dernier avait mentionné un groupe *(qawm)* ayant préféré des habits de laine, selon les termes suivants : « c'est un groupe qui a opté pour [l'habit de] laine, prétendant imiter le Christ fils de Marie. Cependant, l'exemple *(hady)* de notre prophète, qui s'habillait de coton et d'autres [sortes de tissus], nous est préférable ». Il y eut également d'autres histoires de ce genre.

C'est pourquoi la plupart des choses que l'on raconte concernant l'exagération dans ce domaine ne se rapportent qu'aux dévots (*ʿubbād*) de Bassora. À l'exemple de l'histoire de celui qui mourut ou qui perdit connaissance lors de l'audition du Coran ; comme l'histoire de Zurāra b. Awfā, le juge de Bassora[118], qui tomba raide mort alors qu'il récitait, lors de la prière du matin, le verset : {Lorsque l'on sonnera de la trompette}[119] (Coran 74 : 8). Ou bien l'histoire d'Abū Ǧahīr al-Aʿmā qui mourut, alors que Ṣāliḥ al-Murrī[120] lui récitait le Coran. Et ainsi, on rapporte d'autres histoires à propos de ceux qui moururent à l'audition du Coran. D'autres parmi [les gens de Bassora] étaient « foudroyés » *(yuṣʿaqūna)*[121] lors de la récitation du Coran. Cependant, les Compagnons ne connurent point cet « état spirituel » *(ḥāl)*. Par conséquent, lorsque de tels phénomènes apparurent, une partie des Compagnons et des suivants les désavouèrent, tels Asmā' la fille d'Abū Bakr, ʿAbd Allāh b. al-Zubayr[122], Muḥammad b. Sīrīn et d'autres.

La réprobation se fit de deux manières :

Il y avait ceux qui pensaient qu'il ne s'agissait que de feinte et de simulation. Ainsi, il est mentionné que Muḥammad b. Sīrīn a dit : « Ce qui permettra de trancher entre nous et ceux qui sont foudroyés *(yuṣʿaqūna)* lors de l'audition du Coran, c'est [l'épreuve suivante] : celui qui tombe (*ḫarra)* lors de la récitation du Coran, [8] tandis qu'il est placé [en hauteur] sur un mur (*ʿalā ḥā'it),* alors celui-ci est sincère ».

Et parmi les réprobateurs, il y avait ceux qui désavouèrent ceci[123] [totalement] car ils y voyaient une innovation contraire à l'exemple *(hady)* des Compagnons, ainsi qu'il est mentionné à propos de Asmā' et de son fils ʿAbd Allāh.

L'opinion de la majorité des oulémas est que celui qui est touché [par un tel état], alors qu'il est dans l'incapacité [de le repousser], ne peut être blâmé. Néanmoins, [ces oulémas estiment] qu'un état inébranlable *(ḥāl al-ṯābit* - sic*)* lui est préférable. À cet effet, lorsque l'imam Aḥmad [b. Ḥanbal] fut interrogé à ce sujet, il

répondit : « Yaḥyā b. Saʿīd al-Qaṭṭān[124] perdit connaissance tandis qu'on lui récitait le Coran. S'il y avait bien eu quelqu'un capable de « repousser » [un tel état], cela aurait été Yaḥyā. En effet, je n'ai vu personne plus raisonnable (*aʿqal*) que lui ». D'autres histoires de même sorte sont rapportées. On raconte que [l'imam] Šāfiʿī fut [également] touché par un tel [état][125]. Ce fut également le cas de ʿAlī b. Fuḍayl b. ʿIyāḍ[126], dont l'histoire est célèbre. En bref, [cet état spirituel] est arrivé à beaucoup, dont on ne peut mettre en doute la sincérité.

Cependant, les états spirituels *(aḥwāl)* atteints par les Compagnons sont ceux mentionnés dans le Coran : le frémissement des cœurs, le frissonnement des peaux et les larmes aux yeux, ainsi que le Très-Haut l'a mentionné :

> « {Seuls, sont vraiment croyants : ceux dont les cœurs frémissent à la mention du Nom de Dieu ; ceux dont la foi augmente lorsqu'on leur récite ses Versets ; - ils se confient en leur Seigneur. -} (Coran 8 : 2). {Dieu a fait descendre le plus beau des récits : un Livre dont les parties se ressemblent et se répètent. La peau de ceux qui redoutent leur Seigneur en frissonne, puis leur peau et leur cœur s'adoucissent à l'invocation du nom de Dieu.} (Coran 39 : 23). {Ils tombaient prosternés en pleurant quand les Versets du Miséricordieux leur étaient communiqués.} (Coran 19 : 58). {Tu vois leurs yeux déborder de larmes lorsqu'ils entendent ce qui est révélé au [9] Prophète, à cause de la Vérité qu'ils connaissent en lui.} (Coran 5 : 83). {Ils tombent sur leurs faces en pleurant ; leur humilité augmente.} (Coran 17 : 109). »

L'état spirituel de ceux-là[127] est condamné par ceux dont les cœurs sont endurcis *(qiswa)* et couverts d'impuretés *(rayn),* et qui ont de l'aversion *(ǧafāʾ)* envers la religion ; [en réalité] ce sont leurs propres états qui sont répréhensibles. Alors que d'autres estiment que leur état [extatique] est le plus parfait. Ils pensent ainsi avoir parachevé les états spirituels et en avoir atteint les plus hauts degrés. Ces deux positions extrêmes sont blâmables.

Cependant, on distingue trois degrés[128] [dans les états spirituels de ceux qui s'adonnent à l'audition du Coran] :

Le premier de ces degrés, c'est l'état spirituel de celui qui est injuste envers lui-même *(al-ẓālim li nafsi-hi).* Son cœur est endurci et ne s'adoucit point à l'audition du Coran ou à l'invocation [du nom de Dieu] *(ḏikr).* Celui-là est, en certains points, semblable aux « Juifs » [qui furent avec Moïse][129]. Ainsi que Dieu l'a dit :

> « {Vos cœurs, ensuite, se sont endurcis. Ils sont semblables à un rocher, ou plus durs encore. Il en est, parmi les rochers, d'où jaillissent les ruisseaux ; il en est qui se fendent, et l'eau en sort ; il en est qui s'écroulent par crainte de Dieu. – Dieu n'est pas inattentif à ce que vous faites-} (Coran 2 : 74). {Le moment n'est-il pas venu pour les cœurs des croyants de s'humilier en entendant le Rappel de Dieu et ce qui est descendu de la Vérité et de ne plus ressembler à ceux qui avaient autrefois reçu le Livre ? Ceux-ci trouvèrent le temps long ; leurs cœurs s'endurcirent. Beaucoup d'entre eux étaient des pervers.} (Coran 57 : 16). »

Le deuxième degré, c'est l'état spirituel du croyant pieux *(taqiyy),* qui comporte une certaine faiblesse à supporter ce qui peut atteindre *(yaridu)* son cœur. C'est celui-ci qui meurt ou bien qui perd connaissance après avoir été foudroyé. Cet [état] [10] est dû à la puissance de « l'inspiration subite » *(wārid)*[130] ainsi qu'à l'incapacité du cœur à la supporter.

Il en est parfois de même pour celui à qui le bas monde procure [indistinctement] joie, peur, tristesse ou bien attachement. En effet, ce [vacillement] le mènera soit à la mort, soit à la maladie ou bien à la folie. Ainsi, parmi les idolâtres des formes *(ʿubād al-ṣuwar)*[131], il y a celui que l'amour passionnel *(ʿišq)* a conduit à la maladie, à la mort ou bien à la folie. Et ainsi de suite. [Cet état] ne peut survenir qu'à celui dont l'âme ainsi affaiblie est inapte à le repousser ou bien à celui qui en est submergé *(maġlūb)*[132], à l'instar du corps, qui est atteint par ce qui le conduit à la maladie ou à la mort.

Celui qui est atteint par un tel [phénomène], alors qu'il n'a commis ni négligence *(tafrī?ṭ)* ni transgression *(ʿudwān),* ne peut être considéré comme responsable *(ḏanb)* ; et on ne doit pas douter de son état. Et il en est ainsi pour celui qui écoute le Coran, selon les convenances légales, et qui ne néglige rien de ce qui est requis dans ce domaine.

Et il en est de même pour les cœurs qui sont atteints par ce qui est appelé l'ivresse spirituelle *(sukr),* l'extinction mystique *(fanā')*[133], ou bien par toute autre chose se rapportant à la perte du discernement, contre la volonté de celui qui vit l'état spirituel. Par conséquent, si la cause [d'un tel phénomène] n'est pas proscrite *(maḥẓūr),* « l'extatique » *(sakrān)* n'est pas condamnable *(maḏmūm),* mais excusé *(maʿḏūr),* car ce dernier est sans discernement.

Par ailleurs, on est arrivé à [l'état d'ivresse] par la consommation d'enivrants, tels le *ḫamr* (boissons enivrantes) et le haschich[134]. Or, ceci est, sans conteste, considéré comme illicite par les musulmans. Celui qui estime licite l'ivresse par le biais des enivrants est un infidèle *(kāfir).*

L'ivresse peut [également] être causée par l'amour et la passion des formes, ainsi qu'il est dit :

> Des deux ivresses, celle de la passion et celle du vin.
> À quand le désenivrement de celui qui en est doublement ivre ?[135]

[11] Et, ceci est condamnable car la cause en est illicite.

D'autre part, l'ivresse peut être occasionnée par l'audition des « voix ravissantes » *(al-aṣwāt al-muṭriba)*[136], ceci est également condamnable, car il n'est pas autorisé à un homme de s'adonner à l'audition de « chants » *(aṣwāt)* qui n'a pas fait l'objet d'une prescription [légale], et qui conduit à la perte du discernement, cette dernière étant considérée comme illicite. En effet, il est illicite d'aboutir à [l'ivresse] par des moyens illégaux. [La même condamnation s'applique à] ce qui survient lors de cette [expérience], qu'il s'agisse d'un plaisir émotionnel *(laḏḏa qalbiyya)* ou bien spirituel *(laḏḏa rūḥiyya),* et ce même si les causes [à l'origine de cet état], contiennent des éléments de foi ; car [ces éléments de foi] sont rendus caducs *(maġmūra)* par [l'interdiction générale relative à] la perte du discernement. En effet, Dieu ne nous a pas autorisé la jouissance du cœur ou de l'esprit par le biais des plaisirs de la foi, ni par d'autres biais, lorsque ceux-ci entraînent nécessairement la perte de notre discernement.

À l'inverse, cet état n'est pas condamnable, si la cause en est licite *(mašrūʿ),* ou bien si elle survient de manière accidentelle et que celui qui en est victime ne peut le repousser. En effet, l'ivresse spirituelle peut survenir sans que le serviteur ait cherché à la provoquer, à l'exemple d'une audition fortuite *(samāʿ lam yaqṣid-hu)*[137], déclenchant ses émotions endormies [jusque-là] *(yuḥarriku sākina-hu).* Ou bien dans d'autres cas similaires. Dans ce cas, nul blâme *(malām)* sur [l'extatique], ni sur ce qui peut émaner de lui [comme paroles] alors qu'il est dans un état d'absence de discernement[138]. Par conséquent, il est excusable. En effet, Dieu ne demandera pas compte à ceux qui ont perdu le discernement, pour des raisons qui ne sont pas jugées illégales, tels le comateux, le fou, etc.

Quant à celui qui a perdu tout discernement, suite à la consommation de *ḫamr,* est-il responsable de l'état auquel il a abouti ? Il y a, à ce sujet, deux débats célèbres. Il y a [,d'une part,] la fameuse divergence à propos de celui qui prononce la répudiation *(ṭalāq)* en état d'ébriété[139] ; [Et, d'autre part, la controverse] concernant celui qui a perdu tout discernement suite à la consommation de *bangˇ*[140]. Selon certains hanbalites et chaféites, ce cas relève de la même disposition [légale] que le *ḫamr.* En revanche, Ibn Ḥanbal [lui-même] et l'école hanafite font une distinction entre le *bangˇ* et le *ḫamr,* car seul ce dernier donne lieu à une addiction. C'est pourquoi [12] [seule] la consommation du *ḫamr* aboutit à la sanction légale *(ḥadd).*

La puissance de « l'inspiration subite » *(wārid)* a conduit certains parmi ceux [qui ont été mentionnés] à la folie *(magˇnūn)*[141]. Soit de par la confusion qui s'est emparée d'eux, soit pour d'autres raisons. Les « sages » parmi ces fous *(ʿuqalā' al-magˇānīn),* que l'on compte parmi les ascètes *(nussāk),* sont parfois appelés les « ravis en Dieu » *(muwallahūn)*[142]. À leur propos, certains savants ont affirmé qu'à ceux-là, Dieu a donné la raison et les états spirituels ; puis il leur a ravi la raison, ainsi tombèrent les obligations [légales] qui leur incombaient. [Concernant] ces états spirituels, – qui sont accompagnés de la perte de connaissance, de la mort, de la folie, de l'ivresse ou bien de l'extinction jusqu'au point où [l'extatique] n'a plus conscience de lui-même – si les causes en sont licites, et si celui qui [traverse cet état] est sincère dans son incapacité à repousser ce qui lui survient, celui-ci est alors agréé pour le bien qu'il a accompli et pour la foi qu'il a obtenue. De même qu'il est excusable [en ce qui concerne son état], du fait de son incapacité à repousser ce qui survient contre son gré. Celui-ci est en tout point meilleur que ceux qui n'ont pas atteint son degré *(manzila),* à cause de leur manque de foi, de la dureté de leurs cœurs, et à cause de motifs similaires qui les poussent à abandonner ce que Dieu aime et à faire ce que Dieu déteste.

Cependant, à [ceux qui sont ravis], on préférera celui dont l'entendement n'est pas annihilé, et ce, quel que soit le degré de foi qu'il ait reçu, identique ou bien supérieur à [ceux qui sont ravis]. Ainsi fut l'état spirituel des Compagnons (QDA)[143] et de notre Prophète (PSDL)[144]. En effet, celui-ci fut élevé aux Cieux, où Dieu lui révéla ce qu'Il lui révéla[145], puis il se réveilla comme s'il n'avait pas quitté [sa demeure] ; en effet son état ne s'était point altéré.

C'est pourquoi son « état spirituel » est supérieur à celui de Moïse (PSDL)[146] qui « tomba foudroyé » lorsque « Dieu se manifesta sur le Mont[147] ». L'état spirituel de Moïse est [certes] vénérable *(ǧalīla)*, élevé *(ʿāliyya)* et méritoire *(fāḍila)*, cependant l'état spirituel de Muḥammad (PSDL) est plus [13] complet *(akmal)*, plus élevé *(aʿlā)* et plus méritoire *(afḍal).*

Ce qu'il faut retenir, c'est que ces phénomènes de zèle dans la dévotion et d'exagération dans les états spirituels viennent de Bassora. La cause[148] en est une peur intense [de Dieu] *(šiddat al-ḫawf).* Ce qui a été mentionné à propos de la peur de ʿUtbat al-Ġulām, de ʿAṭā' al-Sulaymī[149] et des autres, est assurément une affaire remarquable. Il n'y a aucun doute sur le fait que leur état spirituel est plus parfait et plus méritoire que [l'état] de celui qui ne les a ni égalés, ni dépassés [en mérite] dans la crainte de Dieu. Cependant, est plus méritoire l'état spirituel de celui qui craint Dieu de manière modérée *(muqtaṣidan)* ; crainte l'invitant à faire ce que Dieu aime et à délaisser ce qu'Il déteste et ce sans s'adonner aux excès [mentionnés ci-dessus]. Ce fut l'état spirituel des Compagnons (QDA). Il est relaté qu'après la mort de ʿAṭā' al-Sulaymī (QDA), quelqu'un le vit en rêve et lui demanda ce que Dieu avait fait de lui. Il répondit : Dieu m'a interpellé et m'a dit : « Oh, ʿAṭā', n'as-tu pas honte de me craindre à un tel degré ? Ne t'est-il pas parvenu que je suis le Tout Recouvreur [des fautes] *(ġafūr)*[150] et le Miséricordieux *(raḥīm)* ? ». Et ainsi, on a mentionné d'autres, semblables aux [gens de Bassora] qui, dans leurs états spirituels *(aḥwāl),* le renoncement *(zuhd),* l'abstention scrupuleuse *(waraʿ),* la dévotion *(ʿibāda)* et bien d'autres choses, furent plus zélés que les Compagnons (QDA) et [allèrent au delà de] ce qu'avait prescrit le Messager. Ce qui a eu pour conséquence la division des gens en deux groupes : un groupe condamnant et dénigrant [les extatiques]. [Ce groupe] est sans doute allé trop loin dans sa condamnation. [14] Un [autre] groupe a exagéré à leur propos, et a considéré leur voie comme la plus parfaite et la plus élevée des voies.

La vérité, c'est que dans ces dévotions et les états spirituels [qui en résultaient], [les gens de Bassora] faisaient preuve d'une application personnelle *(mugˇtahidūn)*[151], tout comme leurs voisins de Coufa, qui s'appliquaient sur les questions de justice *(qaḍā'),* de pouvoir *(imāra),* etc. Puis, émergea parmi [les gens de Coufa], [le principe] de l'opinion personnelle *(ra'y)*[152], qui était, en certains points, contraire à la *Sunna* et que la majorité des gens ont désapprouvé.

L'élite parmi les gens du *fiqh* et de l'opinion *(ra'y)*, ont [de la même manière] divergé à propos des [gens de Coufa qui ont émis une opinion erronée] et ainsi deux groupes se formèrent : un groupe qui les condamnait de manière exagérée et [à l'inverse] un groupe qui les louait et les glorifiait à l'excès, en les considérant comme les plus grands savants en matière de *fiqh.* Et peut-être même les préféraient-ils aux Compagnons, à l'instar des [exagérateurs] qui louaient les dévots [de Bassora] et qui, sans doute, les préféraient aux Compagnons. C'est un domaine à propos duquel les gens se sont divisés *(yaftariqu).*

En réalité, le musulman doit savoir que la meilleure des paroles est celle de Dieu, la meilleure des guidances, celle de Muḥammad (PSDL), la meilleure époque, celle à laquelle il fut envoyé [aux Compagnons][153], la meilleure des voies et des chemins vers Dieu, celle que suivirent [le Prophète] et ses compagnons. De ce qui précède, nous savons que les croyants doivent craindre Dieu selon leur capacité *(wusʿ)* et leur degré d'application *(igˇtihād)*, ainsi que Dieu l'a dit : {Craignez Dieu autant que vous le pouvez. [...]} (Coran 64 : 16). Le [Prophète] a dit (PSDL) : [15] « Si je vous ordonne quelque chose, accomplissez-le selon ce dont vous êtes capables[154] ». Dieu à dit : {Dieu n'impose à chaque homme que ce qu'il peut porter. [...]} (Coran 2 : 286).

Ainsi, de nombreux croyants, – des pieux qui sont des « Amis de Dieu » *(awliyā')*[155] – à qui n'est pas parvenue la perfection du savoir et de la foi qui était parvenue aux Compagnons, craignaient Dieu dans la mesure de leur capacité et Lui obéissaient selon leur degré d'application. Par conséquent, il est inconcevable qu'ils soient exempts d'erreurs dans leurs savoirs[156], leurs doctrines *(aqwāl)*, leurs actes ou bien concernant leurs états spirituels. Ils seront récompensés dans la mesure de leur obéissance [à Dieu] et pardonnés pour leurs erreurs, comme Dieu le Très-Haut l'a dit : {Le Prophète a cru à ce qui est descendu sur lui de la part de son Seigneur. Lui et les croyants ; tous ont cru en Dieu, en ses anges, en ses Livres et en ses prophètes. Nous ne faisons pas de différence entre ses prophètes. Ils ont dit : « Nous avons entendu et nous avons obéi ». Ton pardon notre Seigneur ! Vers toi est le retour final !}[..]{Notre Seigneur ! Ne nous punis pas pour des fautes commises par oubli ou par erreur [...] ». (Coran 2 : 285-286). [Dans un hadith rapporté par Muslim], Dieu le Très-Haut a dit : « Et j'ai [pardonné] »[157].

Par conséquent, celui qui considère la voie des savants ou des juristes [de Coufa] ou bien des dévots *(ʿubbād)* ou des renonçants *(zuhhād)* [de Bassora], supérieure à celle des Compagnons, il est dans l'erreur et dans l'égarement et c'est un innovateur *(mubtadiʿ).* Quant à celui qui condamne, et qui désigne comme fautifs *(maʿīb)* et haïssables *(mamqūt)* ceux qui, tout en s'appliquant dans la voie de l'obéissance, commettent des erreurs, celui-ci est [lui-même] dans l'erreur et dans l'égarement et c'est un innovateur *(mubtadiʿ).*

De même, dans l'amour, la haine, l'amitié et l'animosité, les gens émettent des jugements et il arrive que, parfois, ils soient dans le vrai et parfois dans le faux. En effet, beaucoup de gens, s'ils aiment quelque chose chez un homme, alors ils lui portent un amour absolu, au point de s'aveugler sur ses défauts. Ou bien, s'ils détestent quelque chose chez un homme, alors ils lui portent une haine absolue, au point de s'aveugler sur ses qualités. [...][158]. [16] Une doctrine [aussi excessive] provient des innovateurs, des kharidjites, des mutazilites, et des murdjites.

Selon les *ahl al-sunna wa al-gˇamāʿa*, le Coran, la *Sunna* et le consensus [des oulémas] indiquent que le croyant mérite *(yastaḥiqqu)* la promesse de Dieu et sa grâce : c'est-à-dire la récompense pour ses bonnes actions et le châtiment pour ses mauvaises actions. En effet, une même personne rassemble en elle aussi bien ce qui est digne de récompense que ce qui mérite le châtiment ; ce qui est louable et ce qui est blâmable ; ce qui est appréciable et ce qui est détestable. Ainsi en est-il.

Il est donc connu que le *taṣawwuf* est originaire *(manšaʼ)* de Bassora. Et il y avait dans cette ville ceux qui suivaient la voie de la dévotion *(ʿibāda)* et du renoncement *(zuhd),* en s'y appliquant à leur manière *(igˇtihād)*. Tout comme il y avait à Coufa, ceux qui suivaient la voie de la jurisprudence *(fiqh)* et de la science [religieuse] *(ʿilm),* en s'y appliquant *(igˇtihād)* [également] à leur manière.

Cependant, les premiers ont été identifiés à une apparence vestimentaire : le vêtement de laine. Ainsi, ils furent nommés *ṣūfī*. Néanmoins, leur voie ne se limite pas au port d'un vêtement de laine, d'autant que celui-ci n'est ni une exigence de leur part, ni une des conditions de leur voie. Cette dénomination leur a été attribuée à cause de leur apparence *(ẓāhir al-ḥāl).*

Selon [les soufis], le *taṣawwuf* renferme des « réalités métaphysiques » *(ḥaqāʼiq)*[159] et des états spirituels *(aḥwāl)* bien connus. Les définitions du soufisme, ses mœurs *(aḫlāq)* ainsi que la manière *(sīra)* [de cheminer sur la voie], ont été abordées par les [auteurs soufis]. Ainsi, il est dit que le *ṣūfī* est celui qui est pur de tout ce qui est trouble *(kadar),* qui est empli de méditation, et pour qui l'or et la pierre se valent[160]. [Il est dit par ailleurs] que le *taṣawwuf,* c'est la dissimulation des sens spirituels *(kitmān al-maʿānī)* et l'abandon des prétentions *(tark al-daʿāwī)*[161]. Il existe d'autres définitions de la sorte. Ils ont par ailleurs identifié le soufi [17] au véridique *(ṣiddīq)*[162]. [Sachant que] les meilleurs des hommes, après les prophètes, sont les véridiques *(ṣiddīqūn)*. Ainsi que Dieu l'a dit : {Ceux que Dieu a comblés de bienfaits ; avec les prophètes, les véridiques *(ṣiddīqīn)*, les témoins *(šuhadāʼ)* et les vertueux *(ṣāliḥīn) :* voilà une belle assemblée ! }[163] (Coran 4 : 69). C'est pourquoi, ils[164] estiment qu'après les prophètes, les plus méritants sont les soufis. En vérité, le soufi n'est qu'un véridique parmi d'autres classes *(nawʿ)* de véridiques ; c'est celui qui s'est distingué par le renoncement et la dévotion, selon une manière qui lui est propre et dans laquelle il s'applique. De ce fait, le véridique fait partie de cette voie [soufie]. De même qu'il est mentionné des véridiques parmi les oulémas et des véridiques parmi les dirigeants *(umarāʼ)*. Cependant, [le soufi] est meilleur *(aḫaṣṣ)* que le véridique absolu *(al-ṣiddīq al-muṭlaq),* sans pour autant dépasser le degré du véridique parfait *(al-ṣiddīq al-kāmil)* qui fut celui des Compagnons, des Suivants et de leurs successeurs [immédiats].

Par conséquent, dire que les renonçants et les dévots de Bassora sont des véridiques équivaut à ce qui est dit à propos des juristes de Coufa : ce sont également des véridiques ; chacun selon leur application dans la voie de l'obéissance à Dieu et à son envoyé. De par leur époque[165], ils furent parmi les plus illustres véridiques. En revanche le véridique de la première période [de l'islam] fut plus parfait qu'eux.

Il y a différents degrés et types de véridiques, c'est pourquoi il existe pour chacun d'entre eux des états spirituels et des pratiques dévotionnelles spécifiques que [le cheminant, tour à tour] réalise *(ḥaqqaqa),* parachève à la perfection *(aḥkama),* [puis] dépasse *(ġalaba ʿalā)*. Néanmoins, il peut exister d'autres que celui-ci, issus de catégories différentes, plus parfaits et plus méritant que lui.

À cause de leur[166] application personnelle *(igˇtiḥād)* et des divergences qui en découlèrent *(tanāzuʿ fi-hi),* les gens se sont disputés *(tanāzaʿa)* à propos de la voie [soufie]. Un groupe a condamné les soufis et le soufisme, en affirmant qu'il s'agissait [18] d'innovateurs et qu'ils étaient en dehors de la sunna. Une telle condamnation, dont les propos restent célèbres, est mentionnée à propos d'un groupe d'imams. Ils ont été suivis [dans leur condamnation] par les gens du *fiqh* et du *kalām*. Un [autre] groupe a exagéré à propos [des soufis], prétendant qu'ils étaient les plus méritants *(afḍal)* et les plus parfaits *(akmal)* après les prophètes. [En réalité], ces deux positions extrêmes sont condamnables.

La vérité, c'est que [les soufis] s'appliquent dans l'obéissance à Dieu, tout comme d'autres s'y sont appliqués. C'est pourquoi il y a parmi [les soufis], le rapproché de Dieu *(al-sābiq al-muqarrab)* de par son application et le modéré *(muqtaṣad)* qui fait partie des gens de la droite *(ahl al-yamīn)*[167]. Dans chacune de ces deux catégories, il y a celui qui, tout en s'appliquant [dans sa voie], s'est trompé ; ou bien un autre a péché, puis s'est repenti ou ne l'a pas fait[168].

Parmi ceux qui se réclament [des soufis], il y a [également] l'injuste *(ẓālim li-nafsi-hi)* qui est rebelle envers son Seigneur. En effet, des innovateurs et des hérétiques *(ahl al-zandaqa)* se sont réclamés des soufis. Cependant, les soufis authentiques *(al-muḥaqqaqīn min ahli-l-taṣawwuf)* ne les considérèrent pas comme des leurs. À l'exemple de Ḥallāgˇ, que les maîtres [du soufisme], tels Gˇunayd le « Prince de l'Ordre » et d'autres, ont désavoué et exclu de la voie ; ainsi qu'il est rapporté par le *šayḫ* Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī dans ses *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, et par al-Ḥāfiẓ Abū Bakr al-Ḫaṭīb dans son *Tārīḫ Baġdād*.

Voilà ce que fut le soufisme originel *(aṣl),* mais ce n'est qu'après qu'il s'est divisé en plusieurs branches et espèces *(tašaʿaba wa tanawwaʿa)*, donnant lieu à [19] trois catégories *(aṣnāf)* de soufis : ceux des « réalités métaphysiques » *(ṣūfiyyat al-ḥaqāʼiq),* les soufis « financés »[169] *(ṣūfiyyat al-arzāq)* et ceux des « apparences » *(ṣūfiyyat al-rasm)*. Les *ṣūfiyyat al-ḥaqāʼiq* sont ceux que nous avons décrits précédemment[170].

Quant aux *ṣūfiyyat al-arzāq*, ce sont ceux-là qui ont bénéficié des fruits des « fondations pieuses » *(waqf, pl. wuqūf ou awqāf),* tels, les *ḫānqāh*[171]. Cependant, ils ne font pas nécessairement partie des « soufis des réalités métaphysiques ». Car ces derniers sont rares et la majorité d'entre eux ne se caractérise pas par un besoin de [fréquenter] les *ḫānqāh*[172]. Cependant, ils doivent [se conformer] à trois conditions : la première, c'est le respect de la loi divine *(šarīʿa),* c'est-à-dire accomplir les devoirs religieux *(farāʼiḍ)* et éviter les interdits *(maḥārim)*. La seconde condition, c'est le respect des règles de bienséance *(ādāb)* de la Voie[173], qui ne sont, la plupart du temps, que celles de la *šarīʿa*. Nous ne nous arrêterons pas ici sur les coutumes hérétiques *(al-ādāb al-bidʿiyya)* et les convenances instituées *(al-ādāb al-waḍʿiyya)* [par les hommes]. [Et enfin], la dernière des conditions, c'est qu'ils ne soient pas attachés aux biens de ce monde. Cependant, celui qui amasse les biens, ou qui n'a pas acquis les bonnes mœurs, ou qui ne se conforme pas aux principes de la *šarīʿa,* ou bien encore se livre à la débauche, celui-ci ne mérite pas [le rang, dont il est question ici].

Quant aux « soufis des apparences », ils n'ont de soufi que le titre. Ils donnent de l'importance aux habits [20], aux convenances instituées [par les hommes], etc. Leur [soufisme] se limite à l'apparence vestimentaire des savants et des « combattants dans la voie de Dieu ». Leurs paroles et leurs actions ne sont que d'emprunt ; au point où l'ignorant les confondrait avec les [soufis authentiques], alors qu'il n'en est rien.

Quant au terme « pauvre » *(faqīr),* il figure dans le Livre de Dieu et les propos de son prophète (PSDL)[174]. Et, dans les deux cas, ce qui est visé par le terme *faqīr,* c'est le contraire du « riche ». Ainsi que le Prophète (PSDL) l'a dit[175]. Les pauvres et la pauvreté sont de plusieurs sortes, y compris [la pauvreté] qui est éligible à la perception de l'aumône légale *(zakāt)*. À cela s'oppose la richesse, qui interdit de percevoir la *zakāt*. Ainsi que le Prophète (PSDL) l'a dit : « Il n'est permis ni au riche, ni à celui qui a les capacités de gagner sa vie, de percevoir la charité ». Quant au [seuil de] richesse impliquant le payement de la *zakāt,* selon la majorité des oulémas, cela se distingue du [cas évoqué par le Prophète]. C'est l'opinion de Mālik [b. Anas], de Šāfiʿī et d'Aḥmad [b. Ḥanbal]. Selon eux, [le seuil] impliquant le payement de la *zakāt* est défini par la possession du quota minimum *(niṣāb)*. Il peut [donc] être autorisé à une personne imposable à la *zakāt* de percevoir la *zakāt*. Abū Ḥanīfa ne partageant pas cet avis. Dieu, gloire à Lui, a mentionné les pauvres dans [différents versets du Coran]. Ceux éligibles à percevoir l'aumône légale sont mentionnés dans un verset et ceux ayant droit au butin, dans un autre. Dans un premier [groupe de versets], il a dit : {Si vous donnez vos aumônes d'une façon apparente, c'est bien. Si vous le cachez pour les donner aux pauvres, c'est préférable pour vous. [...] Quant aux aumônes que vous donnez aux pauvres qui ont été réduits à la misère dans le chemin de Dieu [21] et qui ne peuvent plus parcourir la terre ; – L'ignorant les croit riches, à cause de leur attitude réservée. Tu les reconnais à leur aspect : ils ne demandent pas l'aumône avec importunité –} (Coran 2 : 271-273). Dans un second [groupe de versets], il a dit : {Ce que Dieu a octroyé à son Prophète comme butin pris sur les habitants des cités [...]. Le butin est destiné aux émigrés qui sont pauvres, qui ont été expulsés de leurs maisons et privés de leur bien tandis qu'ils recherchaient une faveur de Dieu et sa satisfaction et qu'ils portaient secours à Dieu et à son Prophète ; – ceux-là sont les véridiques ! –} (Coran 59 : 7-8).

Et il se peut qu'il y ait parmi ces pauvres un qui soit de loin plus méritant *(afḍal)* que les riches. [De même] qu'il se peut qu'il y ait parmi les riches un qui soit beaucoup plus méritant que [ces pauvres]. Les gens se sont disputés, s'agissant de savoir qui, du pauvre patient, ou du riche reconnaissant, était le plus méritant[176]. En vérité, le meilleur d'entre eux est le plus pieux. S'ils ont le même degré de piété, alors ils auront le même rang [au paradis], ainsi que nous l'avons illustré par ailleurs. Ainsi, les pauvres précéderont les riches au paradis, parce qu'ils n'ont pas de comptes à rendre. Puis ce sera [au tour] des riches de rendre compte. Celui dont les bonnes actions pèsent plus lourd que celles du pauvre, son rang au paradis sera plus élevé ; même s'il ne rentre qu'après lui. Quant au riche dont les bonnes actions sont moindres que celles du pauvre, son degré au paradis en sera moins élevé.

Du fait que le renoncement *(zuhd)* était plus répandu chez les pauvres, beaucoup assimilèrent le *faqr* à la voie du renoncement *(zuhd),* qui relève du genre soufisme. Le fait de dire qu'un tel est « pauvre » ou ne l'est pas, ne se rapporte pas à la pauvreté matérielle ; mais se rapporte à la signification du terme soufi, c'est-à-dire : les connaissances *(maʿārif)*, les états spirituels *(aḥwāl)*, les bonnes mœurs *(aḫlāq)*, les règles de bienséance *(ādāb)*, etc.

À ce propos, il y eut divergence, à savoir qui du *faqīr* ou du soufi avait le plus de mérite ? Il y eut un groupe qui préféra le soufi, tel Abū Gˇaʿfar al-Suhrawardī[177] et d'autres. Alors que de nombreux groupes ont opté pour le *faqīr*. Peut-être [22] se distinguaient-ils par le fait que les [premiers] fréquentaient les *zāwiya*, tandis que les *faqīr* [fréquentaient] les *ḫānqāh*[178]. Ou, quelque chose comme cela. Cependant, la majorité des gens préféraient le *faqīr*.

La vérité, c'est que le plus méritant d'entre eux est le plus pieux. Si le soufi craint Dieu, alors il est meilleur dans la mesure où il pratique ce qui est aimé de Dieu et s'éloigne de ce qui est détesté de Lui. Et [dans le cas inverse], c'est le *faqīr* qui est meilleur. Par conséquent, s'ils s'égalent dans l'action aimée [de Dieu] et dans l'abandon de ce qui est détesté [de Dieu], alors ils ont le même rang [au paradis].

Les « Amis de Dieu » *(awliyāʼ,* sing. *walī)* sont les croyants pieux, qu'importe [leurs titres], qu'ils soient *faqīr,* soufis, *faqīh,* savants, commerçants, combattants, artisans, princes, gouverneurs ou autre chose. Ainsi que Dieu, le Très-Haut, l'a dit : {Non, vraiment, les amis de Dieu n'éprouveront plus aucune crainte, ils ne seront pas affligés ; — ceux qui croient en Dieu et qui le craignent —} (Coran 10 : 62-63).

Un hadith *[qudsī],* figurant dans le *Ṣaḥīḥ* de Buḫārī, rapporté par Abū Hurayra[179] à propos du Prophète (PSDL) qui a dit : « Dieu a dit : Quiconque montre de l'hostilité à un de « Mes Amis » *(walī),* Je lui déclare la guerre. Mon serviteur ne s'approche de Moi que par ce que J'aime le plus, par les devoirs religieux que Je lui ai prescrits, puis mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par des œuvres surérogatoires *(nawāfil)* jusqu'à ce que Je l'aime. Quand Je l'aime, Je suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, sa main par laquelle il saisit et son pied avec lequel il marche. C'est donc par Moi qu'il entend, qu'il voit, qu'il saisit, et qu'il marche. Qu'il Me demande [quelque chose], et Je [le] lui donnerai sûrement, et qu'il Me demande refuge, Je le lui accorderai sûrement. Aucune chose ne Me fait hésiter[180] plus que [de prendre] l'âme de Mon fidèle serviteur ; il déteste la mort et Je déteste lui faire du mal. Mais cela est inévitable ». Ce hadith illustre parfaitement [23] ce que sont les « Amis modérés de Dieu » *(awliyāʼ Allāh al-muqtaṣidīn) :* ce sont les compagnons de la droite et les rapprochés [de Dieu], les devanciers. La première catégorie [les compagnons de la droite] désigne ceux qui se rapprochent de Dieu par les actes obligatoires. Tandis que la deuxième [catégorie] se rapporte à ceux qui se rapprochent de Dieu par les actes obligatoires suivis des actes surérogatoires. Et ce sont ceux-là qui ne cessent de se rapprocher de lui, jusqu'à ce qu'Il les aime. Ainsi que le Très-Haut l'a dit [dans ce hadith *qudsī*][181].

Dieu a par ailleurs mentionné ces deux catégories dans le Coran [en ces termes] : {Nous avons ensuite donné le Livre en héritage à ceux de nos serviteurs que nous avons choisis : il en est parmi eux qui se font tort à eux-mêmes ; il en est parmi eux qui se tiennent sur une voie moyenne ; il en est parmi eux qui, avec la permission de Dieu, devancent les autres par leurs bonnes actions [...]} (Coran 35 : 32). {Oui, les purs vivront dans les délices ; étendus sur des lits d'apparat, ils regarderont autour d'eux. Tu verras sur leurs visages l'éclat de la félicité. On leur donnera à boire un vin rare, cacheté par un cachet de musc – ceux qui en désirent peuvent le convoiter – et mélanger à l'eau du Tasnim, une eau qui est bue par ceux qui sont proches de Dieu.} (Coran 83 : 22-28).

[À ce propos], Ibn ʿAbbās a dit : « Les rapprochés [de Dieu] boiront [un vin] pur, tandis qu'il a été mélangé pour les compagnons de la droite ».

Le Très-Haut a dit : {Ils boiront une coupe dont le mélange sera de gingembre, puisé à une source nommée là-bas : « Salsabil »} (Coran 76 : 17-18). {Les compagnons de la droite ! – Quels sont donc les compagnons de la droite ? – Les compagnons de la gauche ! – Quels sont donc les compagnons de la gauche ? – Et les premiers arrivés[182] qui seront bien les premiers, voilà ceux qui seront les plus proches de Dieu.} (Coran 56 : 8-11). {Si cet homme est au nombre de ceux qui sont proches de Dieu, il trouvera le repos, les parfums et les Jardins du Délice. S'il est au nombre des compagnons de la droite : « Paix à toi !... Tu es avec les compagnons de la droite ».} (Coran 56 : 88-91).

Cette réponse contient des propos nécessitant de longues explications, qui ne peuvent se faire ici. Et Dieu est le plus Savant.

Notes

1 Je tiens à remercier Madame Denise Aigle, Messieurs Éric Geoffroy et Pierre Lory pour leurs précieux conseils. J'exprime également ma reconnaissance à mes professeurs d'arabe, messieurs Walid al-Hafez et Jamal Chehayed, pour leur inestimable apport. Enfin, je salue le travail de relecture de Robin Beaumont, Jean-Charles Coulon, Jean-Yves L'Hopital et de mon épouse Georgette Musong Assef.

2 Pour la « wahhabisation » progressive de l'islam sunnite et l'hostilité de Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (1703-1792) envers le soufisme, voir Peskes 1999.

3 Makdisi, 1973, 1974, 1984 ; Michel1981 ; Homerin 1985 ; Geoffroy 1995b.

4 Pour un aperçu des doctrines soufies incriminées par Ibn Taymiyya, voir Laoust 1962, p. 32-34. Sur l'influence posthume d'Ibn Taymiyya, voir Laoust 1939, p. 475-575, et Laoust 1962, p. 44-47.

5 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā,* vol. XI, p. 434 ; cité par Michot 2007, p. 56. Plus aveugle sera cependant la condamnation du soufisme par les épigones wahhabites d'Ibn Taymiyya, dont le fondateur Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb n'opérait pas de distinction entre les pratiques populaires et celles du soufisme. Voir Peskes 1999, p. 153 et 159.

6 Pour une typologie spirituelle du *taṣawwuf*, voir Geoffroy 1995a, p. 283-360.

7 La vénération d'Ibn Taymiyya pour ce maître soufi est si grande qu'il le qualifie de « pôle des connaissants » *(quṭb al-ʿārifīn)*, voir Ibn Taymiyya, *Al-Istiqāma*, vol. I, p. 85. Pour le commentaire des *Futūḥ al-ġayb* de Ǧīlānī, voir Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. X, p. 455-548. Voir également Michel 1981.

8 Ibn Taymiyya classe Ḥammād al-Dabbās et ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī parmi les *« mašā'iḫ ahl al-istiqāma »*, (voir Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. X, p. 516).

9 Makdisi 1963, p. 376, n.1 et p. 383, n° 1.

10 Question également posée par D. Gril pour un contemporain d'Ibn Taymiyya vivant en Haute-Égypte. Voir Gril 2006, p. 56.

11 Pouzet 1991, p. 207-243. D'autre part, les questions posées au début de *L'épître des soufis*, font part de la multiplicité des voies soufies *(suluk),* sur lesquelles Ibn Taymiyya doit se prononcer.

12 Outre les maîtres « authentiques » du soufisme *(mašā'iḫ ahl al-istiqāma)* qu'Ibn Taymiyya cite explicitement, il serait intéressant de retracer la « filière mystique » dont ses écrits se font l'écho. Le gigantisme de son œuvre, la complexité du contexte historique et la persistance des préjugés à son propos, risquent cependant de rendre l'enquête longue et fastidieuse.

13 Sur les voies soufies, voir Gril 1996b et Geoffroy 1996.

14 À propos des doctrines et pratiques soufies, voir Gril 1996a.

15 Sur la micro-histoire, voir Aigle 2010, p. 14-18.

16 Texte arabe dans Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 5-24, désormais : *L'épître des soufis*.

17 Avis partagé par Homerin 1985, p. 220.

18 Le texte étant très allusif, nous ne pouvons le dater avec précision.

19 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 10-11.

20 À propos des Ḥaydariyya et de la consommation de haschich, voir Michot 2001a, p. 40, n° 3 ; Geoffroy, p. 69-70. Sur leur implantation à Damas, voir Pouzet, 1991, p. 228-229.

21 Sur la consommation du haschich dans les milieux mystiques, voir Michot 2001a, p. 38-51 et Geoffroy 2010, p. 70-72.

22 Ibn Taymiyya raconte une telle scène dont il dit avoir été témoin (voir Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. X, p. 418-419 ; trad. Michot 1991, p. 23-24).

23 Pouzet 1983, p. 132 ; Homerin 1985, p. 226, n° 32.

24 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 11.

25 Voir *infra*, n° 169. Sur l'intérêt des émirs mamelouks pour certains « ordres » soufis, voir Garcin 2006, p. 32.

26 Kalābāḏī, *Traité de soufisme*, p. 25-31.

27 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 6 ; Kalābāḏī, *Traité de soufisme*, p. 30.

28 À l'exception du nom de la tribu antéislamique (Ṣufa b. Bišr b. Addi b. Ṭābiḫa) qu'Ibn Taymiyya écarte pour des motifs historiques.

29 Voir Watt 1960.

30 Sur les pseudo-soufis, voir Geoffroy 1995a, p. 175-187.

31 Le problème de la forme et des réalités métaphysiques du soufisme était déjà soulevé au xe siècle par Huǧwirī (m. 1072) : « c'est aujourd'hui un nom sans réalité alors que c'était jadis une réalité sans nom », cité par Chodkiewicz 1984c, p. 42.

32 Cité par Kalābāḏī, *Traité de soufisme*, p. 91 : « Sache que les sciences des soufis sont les sciences des états spirituels. »

33 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 8.

34 Sur la méthodologie d'Ibn Taymiyya et les fondements de la religion, voir Laoust 1939, p. 226-259 ; Ibn Taymiyya, *La profession de foi d'Ibn Tamiyya*, p. 84, n° 260.

35 Ibn Taymiyya, *La profession de foi d'Ibn Tamiyya*, p. 84.

36 Ibn Taymiyya, *La profession de foi d'Ibn Tamiyya*, p. 84.

37 Pour la définition d'*al-qurūn al-ṯalāṯa*, voir Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XXVII, p. 384-385.

38 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 44:52:213 *(k. faḍā'il al-ṣaḥāba)* ; cité dans Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 14.

39 Sur le thème de la dégénérescence du temps, voir Geoffroy 1995a, p. 176-177.

40 Concernant sa position vis-à-vis des innovations, voir Ibn Taymiyya, *La profession de foi d'Ibn Tamiyya*, p. 83, n° 256.

41 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 6.

42 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 10.

43 À propos d'Abū Yazīd Bisṭāmī et de ses *šaṭḥ*, voir Massignon 1999, p. 273-287. C'est également à Massignon que nous empruntons l'expression « locutions théopathiques ».

44 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. X, p. 220-221.

45 C'est-à-dire aux trois fondements de la religion : le Coran, la Sunna et le consensus des *Salaf*.

46 Concernant sa position sur le *samāʿ,* voir Michot 1991.

47 Concernant l'audition fortuite, voir Michot 1991, p. 65-67.

48 Sur le haschich, voir le recueil des *fatwa* d'Ibn Taymiyya traduit par Michot 2001a, p. 77-153.

49 Kalābāḏī vante les bienfaits du *samāʿ*, de même que Ǧunayd y est favorable (voir Kalābāḏī, *Traité de soufisme*, p. 183-184).

50 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 10-11.

51 Notons qu'ici, Ibn Taymiyya analyse le *miʿrāǧ* du Prophète dans la perspective d'une expérience mystique.

52 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. X, p. 221.

53 Coran 7 : 143 ; cité dans Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 13.

54 Kalābāḏī, *Traité de soufisme*, p. 124.

55 Kalābāḏī, *Traité de soufisme*, p. 124.

56 Kalābāḏī, *Traité de soufisme*, p. 128.

57 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 18.

58 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. X, p. 82 (trad. Michot 2000, p. 1).

59 Idée du *muǧaddid* exprimée dans Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 434-435.

60 *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 18.

61 Coran 4 : 69 ; trad. D. Masson, à l'exception de *ṣiddīqīn* et *ṣāliḥīn* que nous avons traduits par « véridiques » et « vertueux ». Cité dans *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 17.

62 Ce passage de l'épître vise implicitement la doctrine de la *walāya* (« sainteté ») de l'école d'Ibn ʿArabī qui, selon la compréhension d'Ibn Taymiyya, prétend à la suprématie du *walī* (« saint ») sur le *nabī* (prophète). Sur ce débat et la position d'Ibn Taymiyya, voir Chodkiewicz 1984a, p. 146-158 ; Laoust 1939, p. 179-203.

63 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 18.

64 Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 19.

65 Dans ce cas bien précis, il s'agit du Coran et du hadith *qudsī*, dit « des actes surérogatoires *(nawāfil)* », cité par Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, 81 : 38 : 2 *(k. al-raqāq)* ; Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 22-23. Trad. *infra*, p. 135. Ibn Taymiyya mentionne à trente reprises ce hadith dans les *Maǧmūʿ al-fatāwā*. Pour l'usage de ce hadith par les auteurs soufis, voir Graham 1977, p. 173-174. Extrait de notre traduction : « Dieu a dit : quiconque montre de l'hostilité à un de « Mes Amis » *(walī),* Je lui déclare la guerre. Mon serviteur ne s'approche de Moi que par ce que J'aime le plus, par les devoirs religieux que Je lui ai enjoints, puis Mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par des œuvres surérogatoires *(nawāfil)* jusqu'à ce que Je l'aime. Quand Je l'aime, Je suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, sa main par laquelle il saisit et son pied avec lequel il marche. C'est donc par Moi qu'il entend, qu'il voit, qu'il saisit, et qu'il marche. […] »

66 Concernant le thème de la *walāya* (ou *wilāya*), voir Chodkiewicz 1984c . Sur la réaction d'Ibn Taymiyya contre la doctrine de la « sainteté » *(walāya)* chez Ibn ʿArabī (m. 1240), voir *supra*, n° 62.

67 Pour les occurrences de *muqtaṣid,* voir Coran 31 : 32 ; 35 : 32.

68 Pour *aṣḥāb al-yamīn* et *aṣḥāb al-maymana*, voir Coran 56 : 8, 27, 90-91; 74 : 39 ; 90 : 18.

69 Pour *muqarrabūn,* voir Coran 3 : 45 ; 7 : 114 ; 26 : 42 ; 56 : 11, 88 ; 83 : 21, 28. Nous ne citons pas les versets où *muqarrabūn* désigne les anges rapprochés de Dieu.

70 Pour *sābiqūn,* voir Coran 23 : 61 ; 35 : 32 ; 56 : 10. D. Masson traduit *sābiqūn* par « les premiers arrivés ». Toutefois, notre choix se base sur le sens de *sābiq(ūn),* exprimé dans les autres occurrences coraniques, ainsi que sur les différentes exégèses que nous citons ci-après (n° 71), où le terme *sābiqūn* désigne ceux qui « devancent » les autres croyants dans la foi, la prière, les bonnes actions, etc.

71 Ṭabarī, *Gˇāmiʿ al-bayān*, vol. XX, p. 183-184 ; Ṯaʿlabī, *al-Kašf wa-l-bayān*, vol. IX, p. 202-203 ; Māwardī, *al-Nukat wa-l-ʿuyūn*, vol. V, p. 449 ; Ibn ʿAṭiyya, *al-Muḥarrar al-wajīz*, vol. V, p. 240 ; Ibn al-Gˇawzī, *Zād al-masīr*, vol. VIII, p. 134 ; Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb*, vol. XIX, p. 146-147. Concernant l'opinion d'Ibn Taymiyya à propos des exégètes cités ci-dessus, voir Ibn Taymiyya, *Magˇmūʿ al-fatāwā*, vol. XIII, p. 345-385.

72 Ibn Taymiyya, *Magˇmūʿ al-fatāwā*, vol. XIII, p. 385.

73 Ṭabarī, *Gˇāmiʿ al-bayān*, vol. XXII, p. 290.

74 Pour l'expérience de la proximité divine chez Ḫarrāz (m. 890), voir Nwyia 1991, p. 252-267.

75 *Taqarraba,* Ve forme verbale de la racine *qrb,* implique l'idée d'une recherche « active » de la part du sujet (dans notre cas, le serviteur). Alors que *muqarrabūn,* participe passif de la IIe forme verbale, signifie ceux qui sont rapprochés (ici, Dieu rapproche Ses serviteurs de Lui-même).

76 Ibn Taymiyya, *Magˇmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 22-23.

77 L'idée de ces « deux degrés de la vie spirituelle » – d'une part, l'observance des obligations religieuses par le serviteur *(ʿibāda)*, et d'autre part, l'action de la grâce divine *(minna)* envers son *walī* – est également exprimée par Tirmiḏī (m. 898) dans son *Kitāb ḫatm al-awliyā'*. Voir Chodkiewicz 1984c, p. 44-45.

78 Le verbe utilisé est : *taqarraba.*

79 Kalābāḏī, *Traité de soufisme*, p. 118.

80 Ibn Taymiyya, *Magˇmūʿ al-fatāwā*, vol. X, p. 6-7.

81 À propos de cet ouvrage majeur de Sulamī, voir Thibon 2009, p. 396-404.

82 « […] *wa ʿabadū-hu bi-'aḫlaṣ al-ʿibāda wa-inqādū ilay-hi bi-l-šawq wa-l-maḥḥaba* », extrait de Sulamī, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, vol. II, p. 300. Il s'agit d'une édition non critique signalée (mais non évaluée) par Thibon 2009, p. 396, n° 625.

83 Voir Thibon 2009, p. 404-406.

84 Ibrāhīm al-Ḫawwāṣ (m. 904), voir Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī, *Ḥilyat al-awliyā'*, vol. X, p. 225-231.

85 Gloton 2007, p. 28 et p. 201.

86 Traduit à partir du texte arabe dans Sulamī, *Ziyādāt ḥaqā'iq al-tafsīr*, p. 192-193.

87 Ibn Taymiyya, *Magˇmūʿ al-fatāwā*, vol. XIII, p. 362.

88 Pour les sources de Sulamī, voir Böwering 1996 ; Thibon 2009, p. 405, n° 681.

89 Ibn Taymiyya, *Magˇmūʿ al-fatāwā*, vol. XIII, p. 242-243.

90 Voir *supra,* n° 4.

91 Un aperçu de l'organisation de l'État mamelouk et de la rivalité entre émirs est donné dans Garcin 1995, p. 343-352.

92 De son propre aveu, c'est pour répondre à ces problèmes qu'il entreprit, vers 1299, la rédaction de sa profession de foi *Wāsiṭiyya,* à la demande du cadi chaféite de Wāsiṭ qui « se disait inquiet de l'état d'ignorance dans lequel les autorités mongoles laissaient les populations musulmanes d'Irak », cité dans Ibn Taymiyya, *La profession de foi d'Ibn Tamiyya*, p. 14. Sur son réformisme en général, voir Laoust 1962. Sur les polémiques autour de la conversion à l'islam du souverain mongol Ġāzān Ḫān (r. 1295-1304), voir Aigle 2008.

93 Ibn Taymiyya juge contreproductif le rigorisme des *fuqahā'*. En effet, leur interprétation de la loi est si rigide, selon lui, qu'ils s'obligent à la contourner par des subterfuges juridiques. Voir Laoust 1962, p. 29.

94 Pour l'effort de guerre mamelouk, voir Garcin 1995, p. 352-354 ; Amitai-Preiss 1995, p. 214-235 ; Aigle 2008, p. 1-4.

95 Ibn Taymiyya, *Magˇmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 435 ; trad. Michot 2007, p. 57.

96 Ibn Taymiyya, *Magˇmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 21.

97 Sur la doctrine des « stations et états spirituels » *(al-maqamāt wa-l-aḥwāl),* voir Gardet et Anawati 1976, p. 41-43 ; Ibn Taymiyya, *Magˇmūʿ al-fatāwā*, vol. X, p. 5-15. Pour l'énumération des « Stations et états spirituels », voir Kalābāḏī, *Traité de soufisme*, p. 91-161 ; Anṣārī, *Chemin de Dieu : trois traités spirituels*, p. 86-150.

98 Pour les soufis, le Prophète incarne le modèle parfait du maître spirituel, en qui s'équilibrent l'exotérique et l'ésotérique. Voir Gril 1996c, p. 29.

99 Geoffroy 1995b, p. 89.

100 Rôle qui fut attribué à Ġazālī (m. 1111) par l'orientalisme du xixe siècle.

101 Voir Ibn Taymiyya, *Magˇmūʿ al-fatāwā*, vol. X, p. 5-15. Par ailleurs, il affirme que, selon les *ahl al-sunna wa-l-gˇamāʿa,* « la religion *(dīn)* et la foi *(īmān)* consistent en paroles et en actes : en paroles du cœur et de la langue, en actes du cœur, de la langue et des membres », (voir Ibn Taymiyya, *La profession de foi d'Ibn Tamiyya*, p. 73).

102 La présente traduction a été réalisée à partir du texte arabe lu dans Ibn Taymiyya, *Magˇmūʿ al-fatāwā*, p. 5-23. Les chiffres souscrits entre crochets renvoient aux pages de cette édition Pour une traduction en langue anglaise du même passage voir Homerin 1985, p. 221-237. Notre travail se voulant complémentaire à celui de Homerin, nous renverrons le lecteur vers les notes de ce dernier pour ce qui est des divergences entre les différentes éditions de cette épître, ainsi que pour la plupart des références bibliographiques concernant les personnages cités. Notre traduction reste dans l'ensemble conforme à cette dernière, cependant, nous estimons que certains choix opérés par Homerin peuvent mener à des contresens, notamment sur des points essentiels de la doctrine d'Ibn Taymiyya ; points que nous signalerons dans nos notes. Pour les versets coraniques, nous nous sommes référés à la traduction de D. Masson, toute variation par rapport à cette dernière étant signalée en note.

103 Les questions qui suivent laissent, d'une part, penser qu'il existait à l'époque d'Ibn Taymiyya une multitude de voies mystiques et, d'autre part, des interrogations quant à l'authenticité de ces voies. La richesse du tissu ascétique et mystique, dans la région de Damas, est signalée par Pouzet 1991, p. 207-243. Sur les « Grands courants du *taṣawwuf* dans le domaine syro-égyptien » à l'époque mamelouke, voir Geoffroy 1995a, p. 205-239.

104 Le verbe *yastaḥibbu* est à comprendre dans le sens de « ce qui est recommandable ».

105 L'expression « *al-qurūn al-ṯalāṯa* » désigne les trois premières générations après le Prophète. Homerin a opté pour « les trois premiers siècles », ce qui, selon nous, est un contresens. La suite du texte ainsi que d'autres passages du *Magˇmūʿ al-Fatāwā* nous confortent dans notre choix. Voir nos remarques à ce sujet *supra*, p. 114-115.

106 À propos d'Ibn Ḥanbal (m. 855) et les « soufis », voir Melchert 2006, p. 103-120.

107 Abū Sulaymān al-Dārānī (m. 830) fait partie de la deuxième génération de disciples de Ḥasan al-Baṣrī (m. 728). Avec Dārānī le mouvement « mystique » instauré à Bassora s'étend à Damas. Il est l'auteur d'une des premières esquisses de la doctrine des stations spirituelles *(maqāmāt)*, voir Gardet et Anawati 1976, p. 27. Autres références bibliographiques dans Homerin 1985, p. 221, n° 13.

108 Sufyān b. Saʿīd al-Ṯawrī (m. 778), un traditionniste de Coufa. Voir également références dans Homerin 1985, p. 221, n. 14.

109 Ḥasan al-Baṣrī (m. 728) faisait partie de la génération des « Suivants » (*tābiʿūn*). Considéré comme le « patriarche de la mystique musulmane », il figurera plus tard quasi systématiquement dans les chaînes initiatiques soufies. Voir Gardet et Anawati 1976, p. 24-26 ; Ritter 1970 ; Mourad 2006. Références supplémentaires dans Homerin, 1985, p. 221, n° 15.

110 Sur l'origine, l'utilisation et l'évolution de l'appellation individuelle *(ṣūfī)* ou collective *(ṣūfiyya)* voir Massignon 1999, p. 153-156.

111 *Ahl al-ṣuffa*, *ṣaff* et *ṣafwa sont* également évoqués dans Kalābāḏī, *Traité de soufisme*, p. 25-31. Autres références dans Homerin 1985, p. 222, n° 16, 17 et 18.

112 Cette origine n'est pas citée par les auteurs soufis classiques, mais figure chez Ibn al-Gˇawzī, voir Homerin 1985, p. 222, n° 19. Dans la suite du texte, nous avons convenu de traduire *nussāk* par « ascètes », *zuhhād* par « renonçants » et *ʿubbād* par « dévots ».

113 C'est-à-dire « l'agglomération cénobitique » d'Abbādān, voir Massignon 1999, p. 214.

114 ʿAbd al-Wāḥid b. Zayd (m. 793), disciple de Ḥasan al-Baṣrī, est considéré comme le « maître » d'Abū Sulaymān al-Dārānī. À propos de ʿAbd al-Wāḥid, voir Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī, *Ḥilyat al-awliyā'*, vol. 6, p. 155-165.

115 Sur les origines du soufisme voir Melchert 1996 ; Karamustafa 2007.

116 À propos de Muḥammad b. Sīrīn (m. 728) et la condamnation des états d'extase artificielle, voir Massignon 1999, p. 153, 197-198. Autres références bibliographiques dans Homerin 1985, p. 223, n° 21.

117 Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī (m. 1038), l'auteur de *Ḥilyat al-awliyā'*.

118 Zurāra b. Awfā (m. vers 713). Selon Homerin, la précision de la fonction de Zurāra évite toute confusion avec son homonyme, compagnon du Prophète. En effet, plus loin, Ibn Taymiyya affirme que de tels états n'étaient pas arrivés aux Compagnons. Voir Homerin 1985, p. 223, n° 22 et p. 239, n° 61, 62 et 63.

119 Traduction de D. Masson.

120 À propos de Ṣāliḥ al-Murrī (m. 793), voir Homerin 1985, p. 223, n° 23.

121 Traduction basée sur le passage coranique où Moïse tombe « foudroyé » (Coran 7 : 143). Autre traduction possible : « terrassé ».

122 À propos d'Asmā' bint Abū Bakr et de son fils ʿAbd Allāh b. al-Zubayr, voir Homerin 1985, p. 224, n° 24 et 25.

123 C'est-à-dire le fait de tomber mort ou de perdre connaissance lors de l'audition du Coran.

124 À propos de Yaḥyā b. Saʿīd al-Qaṭṭān (m. 813), voir Homerin 1985, p. 224, note 28.

125 Rapporté par Ġazālī (m. 1111), voir Homerin 1985, p. 224, note 29.

126 ʿAlī b. Fuḍayl b. ʿIyāḍ (m. avant 803), un court passage sur son décès dans Massignon 1999, p. 173. Pour les sources, voir Homerin 1985, p. 224, note 30.

127 Ceux qui, lors de l'audition du Coran, subissent les états de « foudroiement », de la perte de connaissance, etc.

128 Seuls deux des trois degrés sont cités explicitement, le troisième degré dans les états spirituels est celui des Compagnons. Ces trois degrés, omniprésents dans l'œuvre d'Ibn Taymiyya, proviennent de Coran (35 : 32) : *ẓālim li-nafsi-hi*, *muqtaṣid* et *sābiq bi-l-ḫayrāt* ; verset qu'il cite en toute fin de *L'épître des soufis*. Voir *infra*, p. 136.

129 Les compagnons de Moïse auxquels Dieu s'adresse dans ce verset.

130 Définition proposée par Kasimirski : « Inspiration subite, idée qui surgit spontanément dans l'esprit ». E. Geoffroy signale une synonymie entre *wārid* et *ḥāl* chez Ibn ʿArabī. Ce dernier mentionne trois types de réaction vis-à-vis du *wārid* : celui qui en devient fou, celui qui en est temporairement submergé et celui qui maîtrise son état. Voir Geoffroy 1995a, p. 316.

131 *ʿUbād al-ṣuwar :* il s'agit probablement de ceux qui s'adonnaient à la contemplation de jeunes garçons imberbes. Voir nos remarques, *supra*, p. 113.

132 Kalābāḏī emploie également le terme « emprise » *(ġalaba)*. Voir Kalābāḏī, *Traité de soufisme*, p. 126-128.

133 Selon Ibn Taymiyya « l'extinction mystique *(fanāʾ)* est de trois genres. [Il y a premièrement le *fanāʾ*] de ceux qui, parmi les Prophètes et les Amis de Dieu *(awliyāʾ)*, ont atteint la perfection [Puis vient le *fanāʾ*] de ceux d'entre les Amis de Dieu et les Vertueux qui cheminement *(qāṣidīn)* [vers cette perfection]. [Vient en dernier lieu, le *fanāʾ*] des hypocrites impies *(mulḥidīn)* et assimilationnistes *(mušabihīn)* », cité dans Ibn Taymiyya, *Magˇmūʿ al-fatāwā*, vol. X, p. 218.

134 *Ḫamr* désigne aussi bien le vin que les boissons enivrantes en général. Le contexte de l'épître laisse penser qu'il s'agit d'une appellation générique pour l'ensemble des boissons conduisant à l'état d'ivresse. Pour la suite du texte nous emploierons le terme *ḫamr* sans le traduire. Sur la condamnation des enivrants par Ibn Taymiyya, voir Michot 2001a, p. 79.

135 Vers cités par Qušayrī, *Risāla*, vol. 1, p. 176-177. Références supplémentaires dans Homerin 1985, p. 227, n° 33. Autre traduction, proposée par Michot : « Il y a deux ivresses : l'ivresse d'une passion et l'ivresse d'un vin Quand donc se dégriserait celui qui, d'une double ivresse, est atteint ? », cité par Michot 2001b, p. 171.

136 « Le *ṭarab* est pour Ibn Taymiyya, dans le *Livre du Samâ'?et de la Danse,* une situation de jouissance provoquée par instrument, voix, boisson, plaisir et qui peut mener, quand elle est particulièrement forte à une absence du sujet », cité par Michot 1991, p. 42. Pour la traduction de *« al-aṣwāt al-muṭriba »,* voir *ibid.*, p. 108.

137 À propos du *samāʿ* fortuit voir Michot 1991, p. 96-97, n° 7.

138 Cette assertion permet d'excuser les locutions théopathiques *(šaṭaḥāt)* de certains soufis, voir *supra*, p. 115.

139 Nous savons par ailleurs qu'Ibn Taymiyya rejette la validité de la réunion des trois répudiations *(ṭalāq)* en une seule, s'inscrivant ainsi en faux contre l'opinion majoritaire de son école. Voir nos remarques, *supra*, p. 113.

140 Le *bangˇ*, assimilé à la marijuana par Homerin, « désigne habituellement la jusquiame, une plante herbacée vénéneuse dont on tirait calmants et narcotiques », voir Michot 2001a, p. 79, note 1.

141 Homerin a traduit *magˇnūn* par *possessed*, voir Homerin 1985, p. 228.

142 À propos de ces « fous de Dieu » et du prestige dont ils jouissaient au sein de la cité, notamment à l'époque d'Ibn Taymiyya, voir Geoffroy 1995a, p. 309-333 ; Gril 2006, p. 58.

143 Pour la suite du texte l'abréviation QDA pour « Que Dieu les agrée » ou « Que Dieu l'agrée ».

144 PSDL pour « Prière et salut de Dieu sur lui ».

145 Référence au « Voyage nocturne » du Prophète, mentionné dans Coran 53 : 1-18.

146 En règle générale, cette formule n'est employée que pour le Prophète. Nous avons opté pour le nom francisé « Moïse » plutôt que Mūsā.

147 Voir Coran 7 : 143. Les expressions « tomba foudroyé » et « Dieu se manifesta sur le Mont » proviennent de la traduction de D. Masson.

148 Selon Kalābāḏī, « les états qui exercent plus ou moins leur emprise peuvent être la peur, la crainte révérencielle, la vénération profonde, ou la honte ». Voir Kalābāḏī, *Traité de soufisme*, p. 126.

149 À propos de ces deux personnages voir Homerin 1985, p. 229, n° 37.

150 Gloton 2007, p. 95.

151 Pour la traduction de *mugˇtahidūn,* Homerin a opté pour l'expression suivante : « ils formulaient leurs propres opinions ». Voir Homerin 1985, p. 229.

152 Pour les débuts de la méthodologie juridique, voir Urvoy 2006, p. 125-143.

153 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 44 : 52 : 213 *(kitāb faḍāʾil al-ṣaḥāba)*.

154 Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, 96 : 2 : 7288 *(kitāb al-iʿtiṣām)*.

155 Le terme de *walī* faisant référence à la proximité, nous avons opté pour « Ami » au lieu de « Saint ». D'autre part, voir les avertissements de J-C. Garcin à propos de l'emploi du terme « Saint » : Garcin 2006, p. 33-34.

156 Cette précision vise implicitement les doctrines qui affirmeraient l'infaillibilité du *walī,* et par extension sa suprématie sur le *nabī*. Pour Ibn Taymiyya, seuls les prophètes sont infaillibles *(maʿṣūm)*. De ce fait, l'infaillibilité ne peut s'étendre aux Compagnons – les meilleurs de la création après le Prophète – et encore moins aux *imâms* chiites et aux « Saints ». En revanche, le savant hanbalite estime le consensus des *Salaf* comme infaillible. Voir Ibn Taymiyya, *La profession de foi d'Ibn Tamiyya*, p. 81 ; Laoust 1939, p. 239. Sur le rapport prophétie/sainteté et sur la doctrine de l'infaillibilité, voir *supra,* n° 62.

157 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1 : 57 : 200 *(kitāb al-īmān)*.

158 L'éditeur signale plusieurs incohérences qui rendent le texte incompréhensible. Voir la remarque de Homerin 1985, p. 231, n° 39.

159 Une autre traduction pourrait être : « vérités spirituelles ».

160 Définition attribuée à Sahl al-Tustarī (m. 896), citée dans Kālābāḏī, *Traité de soufisme*, p. 30.

161 Le soufi Gˇaʿfar al-Ḫaladī (m. 959) dit avoir questionné, en rêve, le Prophète sur ce qu'est le *taṣawwuf ;* celui-ci lui aurait répondu : *« tark al-daʿāwī wa kitmān al-maʿānī »*. La chaîne de transmission débute avec Ibn al-Gˇawzī (m. 1200) et se termine avec ʿAlī b. Gˇaʿfar al-Ḥanbalī al-Gˇamāl. Voir Ibn al-Nagˇgˇār, *Ḏayl tārīḫ Baġdād*, vol. III, p. 242-243.

162 La plus ancienne mention de ce terme remonterait à ʿAbd al-Wāḥid b. Zayd (m. 793). Voir Massignon 1999, p. 215.

163 D. Masson a traduit les termes *ṣiddīqīn* et *ṣāliḥīn*, par les « justes » et les « saints ». Concernant notre choix de traduction voir *supra*, n° 61.

164 C'est-à-dire, les soufis eux-mêmes.

165 Il faut comprendre : de par la proximité de leur époque avec celle du Prophète et des Compagnons.

166 C'est-à-dire, l'*igˇtihād* des soufis et les divergences qui découlent de leurs efforts personnels.

167 Cette terminologie figure dans les versets 7 à 11 de la sourate *al-Wāqiʿa* (n° 56). Voir nos remarques à propos de l'exégèse de ces versets, *supra*, p. 118-119.

168 Il s'agit d'une nouvelle référence implicite à l'infaillibilité réservée aux seuls prophètes. Voir nos remarques *supra*, n° 156.

169 D'après le texte, nous comprenons qu'il s'agit du soufisme confrérique « financé » par les « fruits des fondations pieuses ». À ce propos, Louis Pouzet signale que la majorité des confréries soufies de Damas étaient institutionnalisées et regroupées en syndicat ; elles entretenaient de bons rapports avec le pouvoir, qui pouvait parfois se montrer généreux donateur, à l'exemple des dix mille pièces d'argent que Kitbuġā offrit aux Qalandariyya. Voir Pouzet 1991, p. 228 ; Garcin 2006, p. 22. À propos des *ṣūfiyyat al-arzāq,* E. Geoffroy (2010, p. 71) écrit : « Les résidents des *ḫānqāh* étaient, paraît-il, si prospères que le voyageur Ibn Gˇubayr, visitant Damas au xiie siècle, voyait en eux "les rois de ce pays". Beaucoup de maîtres soufis "privés" qui investissaient, eux, les *zāwiya*, se sont montrés réticents face à cette institutionnalisation du soufisme, et critiquaient les personnes résidant dans les *ḫānqāh*. Ces personnes percevaient en effet une sorte de salaire, alors que les « pauvres en Dieu », les soufis en général, sont censés s'en remettre à la providence divine, ou encore gagner leur vie ». Michot (2007, p. 24) traduit *ṣūfiyyat al-arzāq* par « soufis stipendiés ». Néanmoins, nous pensons que le terme « stipendié » a une connotation péjorative qui ne permet pas d'exprimer pleinement l'opinion du *šayḫ al-islām.* En effet, rien dans la suite du texte ne laisse présager une telle option Ibn Taymiyya ne semble pas s'opposer au financement des confréries mais affirme que celui qui amasse les biens ne peut prétendre être un soufi.

170 C'est-à-dire ceux qui vivent, assimilent et maîtrisent les états spirituels et les formes de dévotion.

171 *Ḫānqāh* ou *ḫānkāh* (pl. *ḫawānik*), terme persan désignant le « couvent soufi ». Pour une différence entre *ḫānqāh* et *zāwiya,* voir Geoffroy 1995a, p. 166-175.

172 Homerin signale une divergence dans l'édition de Rašīd Riḍā, voir Homerin 1985, p. 233, n° 45.

173 Sur l'importance des règles de bienséance de la Voie, voir Gril 1996b, p. 96.

174 Cette autre « digression » est très probablement une référence à un débat de l'époque, que nous n'avons cependant pas pu identifier.

175 L'éditeur signale qu'il en est ainsi dans le manuscrit. Nous estimons que les propos qui suivent ne sont pas ceux du Prophète, mais d'Ibn Taymiyya. En effet, ceux-ci ne se trouvent dans aucun des corpus de hadiths habituellement cités par le savant hanbalite. Homerin pense qu'il s'agit d'un dit du Prophète, tout en signalant qu'il ne figure pas dans les principaux corpus de hadiths. Voir Homerin 1985, p. 234, n° 46.

176 Ibn Taymiyya a consacré plusieurs *fatwa* à ce sujet, voir Ibn Taymiyya, *Magˇmūʿ al-fatāwā*, vol. XI, p. 119-121, 122-133 et 195. Ce débat est également relaté dans Makkī, *Qūt al-qulūb*, vol. 1, p. 264.

177 Abū Gˇaʿfar al-Suhrawardī (m. 1191), le *šayḫ al-išrāq*. À son propos voir Corbin 1986, p. 285-305. Cependant, Homerin (1985, p. 235, n° 51) signale que dans l'édition Rašīd Riḍā, à la place d'Abū Gˇaʿfar, figure (à juste titre) le nom du soufi bagdadien Šihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Suhrawardī (m. 1234), l'auteur des *ʿAwārif al-maʿārif*. Cette dernière option nous semble plus plausible, d'autant que Pouzet (1991, p. 209) signale qu'Abū Ḥafṣ, un des relais de l'enseignement du *šayḫ* ʿAbd al-Qādir al-Gˇīlānī (m. 1166), marqua profondément les milieux soufis de la capitale syrienne.

178 Ibn Taymiyya ne présente pas clairement la nuance entre soufis et *fuqarāʾ,* hormis la distinction relative aux lieux qu'ils fréquentent : *zāwiya* ou *ḫānqāh*. Laoust (1939, p. 22) note que les *fuqarāʾ* sont des ascètes ayant fait « vœu de renoncement aux biens de ce monde ». Concernant *zāwiya, ḫānqā* et *ribāṭ* à l'époque mamelouke, voir Garcin 2006, p. 17-26 ; Geoffroy 1995a, p. 166-175.

179 À propos de l'usage de ce hadith, voir *supra*, n° 65.

180 Sur le thème de l'hésitation de Dieu, dans le cadre de ce hadith, voir textes d'Ibn Taymiyya dans Michot 2004.

181 Sur le débat concernant le *qurba al-nawāfil* et le *qurb al-farāʾid,* entre Ibn Taymiyya et l'école d'Ibn ʿArabī, voir Chodkiewicz 1984a, p. 189-200.

182 Sur la traduction du terme *sābiqūn*, voir nos remarques *supra*, n° 70.

References

Bibliographical reference

Qais Assef, « Le soufisme et les soufis selon Ibn Taymiyya », *Bulletin d'études orientales*, Tome LX | 2012, 91-121.

Electronic reference

Qais Assef, « Le soufisme et les soufis selon Ibn Taymiyya », *Bulletin d'études orientales* [Online], Tome LX | mai 2012, Online since 31 May 2012, connection on 12 March 2019. URL : http://journals.openedition.org/beo/330 ; DOI : 10.4000/beo.330

About the author

Qais Assef
Institut français du Proche-Orient/École pratique des hautes études

Copyright